الشرقاوي على الهدهدي

حاشية امام المحققين وقدوة السالكين
شمس الشريعة وبدر الحقيقة العلامة شيخ
الاسلام الشيخ عبدالله الشرقاوي على
شرح الامام العلامة الهدهدي
على السنوسية
رحمهما الله
آمين

وبالهامش الشرح المذكور

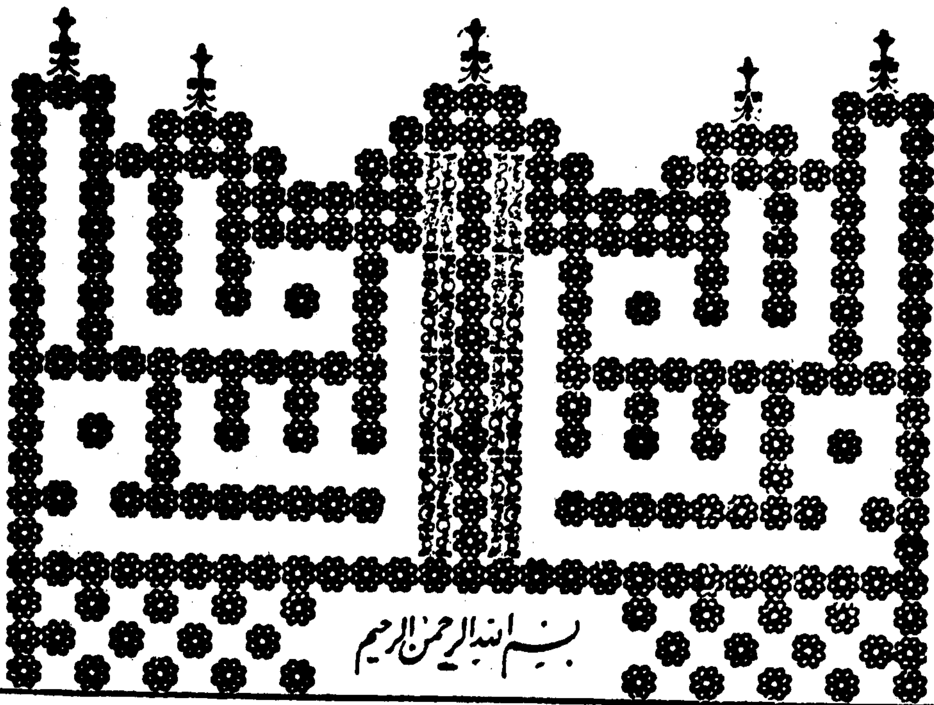
مطبعة بن هلابي
فطاني - تايلند
تليفون ٠٧٣-٣١٠٢٩٦ — فاكس ٠٧٣-٣٢٤٨٦٢

الشرقاوى على الهدهدي

حاشية امام المحققين وقدوة السالكين
شمس الشريعة وبدر الحقيقة العلامة شيخ
الاسلام الشيخ عبدالله الشرقاوى على
شرح الامام العلامة الهدهدى
على السنوسية
رحمهما الله
آمين

﴿ وبالهامش الشرح المذكور ﴾

مطبعة بن هلابي
فطاني - تايلاند
تليفون ٠٧٣-٣١٠٢٩٦ - فاكس ٠٧٣-٣٣٤١٦٢



الحمد لله المتوحد فى جلال ذاته المتنزه فى نعوت جبروته عن شوائب النقص وسماته الفعال لما يريد فلا معارض لما قضاه ولا راد لهباته والصلاة والسلام على سيدنا محمد واسطة عقد النبيين والمرسلين الصادق المبلغ لأمر به الأمين وعلى آله وأصحابه والتابعين وتابعيهم باحسان الى يوم الدين ﴿أما بعد﴾ فيقول كثير المساوى عبد الله بن حجازى المشهور بالشرقاوى قد طلب منى بعض الاخوان أن أكتب على شرح العلامة الشيخ محمد بن منصور الهدهدى على أم البراهين المسماة بالصغرى للعلامة أبى عبد الله محمد ابن الولى الصالح يوسف السنوسى المالكى المغربى التلمسانى حاشية تتضمن توضيح ما كتبه عليه شيخنا علامة الزمان وفريد العصر والأوان شيخ الاسلام الشيخ على العدوى الصعيدى لقصور فهم غالب الناس عن استطلاع طوالع ذلك لما حوى من التحقيق الذى لم يوجد فى غيره فأجبتهم الى ذلك وان كنت لست أهلا لما هنالك وضممت اليه فوائد سمعتها منه حال قراءته لذلك الكتاب وبعض مسائل مما كتب عليه من حواش وشراح فجاءت بحمد الله حاشية نفيسة جامعة جعلها الله تعالى خالصة لوجهه الكريم ونفع بها النفع العميم كما نفع بأصولها آمين ❋

والهدهدى منسوب لعرب الهداهدة قبيلة بمصر من قبائل اقليم البحيرة والسنوسى منسوب لبنى سنوس قبيلة معروفة بالمغرب ولا أصل لقول من نسبه الى سنوسة وهى بلدة بها التى نشأ بها لعدم وجود بلد بالمغرب تسمى بذلك وهو حسنى نسبة الى الحسن بن على رضى الله تعالى عنهما من جهة أم أبيه. وهو ممن أظهر الله به الدين وأسس أصوله وتبحر فى العلوم كلها وبلغ من الورع والزهد الغاية القصوى وتآليفه كثيرة تبلغ خمسة وأربعين منها شرحه الكبير المسمى بالمغرب المستوفى على الحوفى كثير العلم ألفه وهو ابن تسع عشرة سنة وتعجب منه شيخه حين رآه وأمره باخفائه حتى يكمل سنه ثلاثين سنة لئلا تأخذه العين وقال لا نظير له فيما أعلم ودعا له توفى يوم الأحد بعد عصر الثامن عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وثمانمائة وعمره ثلاث وستون سنة وفاح ريح المسك بنفس موته وقبره مشهور فى تلمسان يزار قل أن يوجد على وجه الأرض تأليف يفيد معرفة الله تعالى بالبراهين القاطعة فى أقرب زمان مؤيدة بالسنة والقرآن مثل عقائده لا سيما هذه العقيدة فانها أحسن مؤلفاته وأجمعها وقد مدحها مصنفها بقوله انها صغيرة الجرم كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد

التوحيد لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج لما فيها الا من هو من المحرومين اذ لا نظير لها فيما علمت وهى بفضل الله تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين اهـ وكان بعض المحققين يقرأها للناس فى مجلس واحد كل يوم جمعة ويقول لا بد منها للمبتدى وقد ألف أبو عبد الله محمد بن عمر الملالى تلميذ المصنف مجلدا فى مناقبه وحكى فيه عنه أنه قال ان صاحبه محمد بن سجزى رأى صاحبا له من أهل العلم بعد موته فسأله عما لقيه من منكر ونكير فقال سألانى عن دينى وعما قرأته من كتب التوحيد فقلت قرأت عقيدة فلان وعقيدة فلان فقالا له بغضب وتهديد لأى شئ لم تقرأ عقيدة السنوسى أو قالا سيدى محمد السنوسى فقال لهما قد قرأت غيرها من العقائد فقالا وهلا قرأتها لو قرأتها لكفتك عن غيرها أو قالا لو اقتصرت عليها لاستغنيت بها عن غيرها وضرباه بمقمع من حديد ضربتين أو ثلاثا وانما كان الضرب والعقاب لعدم قراءة فى لها مع أنى قد كنت أعرف التوحيد بالبراهين القطعية فكيف حال المقلد أو الجاهل (فان قلت) لا عقاب على المباح (قلت) ان غالب المصائب من الأمراض الباطنية فلعله انضم لعدم قراءتها أمر باطنى كتنقيص للشيخ أو اعتراض عليه لأن المعاصرة صعبة وتركه تسمية الميت سترا عليه وحكى عنه أيضا أنه أخبره أن بعض الصالحين رؤى فى المنام بعد موته فقيل ما فعل الله بك فقال أدخلنى الجنة ورأيت سيدنا ابراهيم الخليل يقرئ عقيدة سيدى محمد السنوسى للصبيان يقرؤنها فى الألواح ويجهرون بقراءتها قال الراوى وأظنه قال العقيدة الصغرى قال المؤلف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) افتتح كتابه بالبسملة تبركا بها واقتداء بكتب الله المنزلة وعملا بقوله ﷺ كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أى كل فعل ولو قوليا لا تذكر البسملة فى أوله فهو قليل البركة فيستحب الاتيان بها فى كل أمر يهتم به شرعا مقصود لذاته ليس ذكرا محضا ولا جعل الشارع له مبدأ كوضوء وغسل وجماع وسفر والله اسم للذات العلية وهو الاسم الأعظم وعدم الاجابة عند الدعاء به لفقد شروطها التى أعظمها أكل الحلال وقد أوحى الله تعالى الى موسى يا موسى ان أردت أن يستجاب دعاؤك فصن بطنك عن الحرام وجوارحك عن الآثام والرحمن كثير الرحمة أى الاحسان أو ارادته بالنعم العظيمة ورحمته تعالى عامة لجميع المخلوقات فينبغى مواقفتها بالمواساة لهم فمن رحمهم رحمه الله قال كعب الأحبار مكتوب فى الانجيل يا ابن آدم كما ترحم كذلك ترحم فكيف ترجو أن يرحمك الله وأنت لا ترحم عباد الله ورؤى الغزالى فى النوم فقيل له ما فعل الله بك قال أوقفنى بين يديه وقال بم جئتنى فذكرت أنواعا من الطاعات فقال ما قبلت منها شيئا لكنك جلست تكتب فسقطت ذبابة على القلم فتركتها تشرب من الحبر رحمة لها فكما رحمتها رحمتك اذهب فقد غفرت لك والرحيم الكثير الرحمة بالنعم الحقيرة ذكر عقب الرحمن اشارة الى أنه يسن طلب الاشياء الحقيرة منه كما تطلب منه الأشياء العظيمة فقد أوحى الله تعالى الى موسى يا موسى لا تخش منى بخلا أن تسألنى عظيما ولا تستح أن تسألنى صغيرا اطلب منى الدقة والعلف لشاتك يا موسى أما علمت أنى خلقت الخردلة فما فوقها وأنى لم أخلق شيئا الا وقد علمت أن الخلق محتاجون اليه فمن يسألنى مسئلة وهو يعلم أنى قادر أعطى وأمنع أعطيته مسألته مع المغفرة والصحيح أن المقدرات فى القرآن كمتعلق البسملة ليست منه وان كان المعنى لا يتم الا بتقديرها لأنه اللفظ المنزل على محمد ﷺ للاعجاز للتعبد بتلاوته للتحدى بأقصر سورة منه والمقدرات ليست منزلة على محمد ولا متعبدا بتلاوتها (واعلم) أن جملة البسملة يصح أن تكون خبرية باعتبار أصلها وهو الفعل أو القول الذى يشرع فيه كالأكل والشرب والتأليف لأن حصول ذلك لا يتوقف على التلفظ بها كما هو ضابط الخبر اذ هو الذى لا يتوقف حصول مدلوله على التلفظ به ماضيا كان كقام زيد أو مضارعا كيضرب زيد والمعنى هنا أبتدئ أو أؤلف مستعينا باسم الله أو مصاحبا له على وجه التبرك ولا شك أن كلا من التأليف والابتداء لا يتوقف على قولك أؤلف أو أبتدئ فانطبق على ذلك ضابط الخبر (فان قلت) ان كلا من الاستعانة بالاسم والمصاحبة له من تتمة الخبر مع أنهما لا يحصلان الا بالتلفظ بهذا اللفظ ولم يحصلا قبله ثم أتى به حكاية عنهما فلا تكون الجملة خبرية باعتبارهما (قلت) نعم وان كانا من تتمته

(بسم الله الرحمن الرحيم)

لكنهما ليسا بجزأين منه بل من متعلقاته الخارجة عن حقيقته وقيد فيه وان توقف مضمون الخبر المطلوب شرعا
عليهما الا أن ذلك التوقف لا يقتضي الجزئية أي لا يقتضي كونهما جزأين من الخبر النحوي فان المتعلقات
لا تعد جزأ منه وان توقفت فائدته عليها وذلك كالحال في قوله تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى وما
خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين على أحد الأعاريب ومن ذلك ما نحن فيه وأيضا فالذي يتصف
بالخبرية والانشائية انما هو الكلام وهو ما تضمن من الكلمات اسنادا مفيدا مقصودا لذاته لا المتعلقات لأنها
خارجة عنها وهذا الاشكال انما يرد ويحتاج للجواب عنه بما ذكر اذا جعلنا الاضافة في بسم الله من اضافة
العام للخاص وهي البيانية على القول الضعيف الذي لا يفرق بينها وبين التي للبيان فاضافة العام للخاص كما
يقال لها بيانية يقال لها اضافة للبيان والصحيح خلافه وأن المضاف والمضاف اليه اذا كان بينهما عموم
وخصوص من وجه فالاضافة بيانية كخاتم حديد أو مطلق فللبيان كشجر أراك وأما ان جعلنا الاسم مقحما
أو المراد به المسمى وكأنه قيل بالله لأن الحكم بحسب الظاهر وان ورد على اللفظ لكن المراد مدلوله وهو
الذات العلية لأن كل حكم ورد على اسم فهو وارد على مدلوله الا لقرينة ككتبت زيدا أو ضرب فعل ماض
فلا ورود لذلك الاشكال ولا يحتاج للجواب عنه بما ذكر لأن المعنى حينئذ أؤلف مستعينا بالذات العلية أو
مصاحبا لها مصاحبة تبرك ولا شك أن الاستعانة بها والمصاحبة المذكورة لا يتوقفان على التلفظ بهذا اللفظ
بل هما حاصلان في نفس الأمر وهذا اللفظ أعني بسم الله حكاية عنهما فصح كونها خبرية وان التفتنا لهذا
القيد على أنا لو جرينا على ما ذكر من كون الاضافة من اضافة العام للخاص فلنا منع ما مر من أنه يشترط في
الخبر حصول مدلوله قبله وكونه حكاية عنه بل يجوز أن يكون مدلوله لا يحصل الا بالتلفظ به كما نقول أنكم
مخبرا عن كلام حصل منك وهو هذا اللفظ أي لفظ أنكلم ولم يحصل منك كلام غيره أي أخبركم عن كلام
حصل مني وهو هذا اللفظ أي لفظ أتكلم فمدلول هذا اللفظ وهو الكلام لم يحصل قبله بل الكلام هو نفس
أتكلم فهو وان كان بحسب الظاهر حكاية عن مدلوله وهو حصول كلام غير هذا اللفظ لكن المراد نفس
أتكلم لعدم حصول كلام منك غيره قبله فهو في الحقيقة حكاية عن نفسه والمعنى هنا أبتدئ مستعينا
بسم الله أو مصاحبا له وكل من الاستعانة والمصاحبة لم يحصل الا بهذا اللفظ أعني لفظ بسم الله وليس
المراد أنه حصل منك استعانة بسم الله أو مصاحبته قبل ذلك وهذا اللفظ حكاية عنه بل المراد الاخبار
بأنه حصل منك استعانة ببسم الله وهي الاستعانة الحاصلة بقولك بسم الله لا غيرها ويصح أن تكون
انشائية باعتبار متعلقها وهو الاستعانة أو المصاحبة أي لانشاء ذلك المتعلق لأنه لم يحصل الا بالتلفظ بها
كما هو ضابط الانشاء اذ هو ما حصل مدلوله بالتلفظ ولا شك أن الاستعانة والمصاحبة لم يحصلا قبل التلفظ بهذه
الجملة فانطبق على ذلك ضابط الانشاء وأورد عليه أنه يصير أصل الجملة وهو التأليف مثلا غير مقصود لأن
المقصود من الكلام المقيد بقيد انما هو افادة ذلك القيد فالمقصود حينئذ انشاء الاستعانة مثلا وافادته وأما
أصل الجملة فليس مقصودا وأجيب بأن هذه القاعدة أغلبية والا فقد يقصد كل من المقيد والقيد معا كما هنا
فان قائل ذلك الكلام قاصد الاتيان بهذا الفعل وهو التأليف مثلا مستعينا على تحصيله ووجوده ببسم الله
ولم يقصد مجرد الاستعانة مع قطع النظر عن كونها على فعل مثلا فاسم الله كما قيل بمنزلة الآلة التي يتوقف
عليها الفعل وينعدم بانعدامها فهو كالسبب في تحصيل ذلك الفعل وذلك يستلزم كون الفعل مقصودا
اذ المقصود بالسبب تحصيل المسبب هذا ان جعلت الباء للاستعانة وكذا ان جعلت للمصاحبة لأنها
هي التي يحسن في موضعها مع ويغني عنها وعن مصحوبها الحال نحو اهبط بسلام أي مع سلام أو مسلما
ولا شك أن مع تدل على قصد ذلك الفعل لأنها تشعر بشيئين مصطحبين فهي لبيان أن ما بعدها مع
ماقبلها مصاحب له فكأنه قال هنا أبتدئ أي أؤلف مع اسم الله أي مصاحبا له مصاحبة تبرك وذلك
يدل على قصد كل من المصطحبين هذا ايضاح ما ذكره يس في حواشي التلخيص نقلا عن شيخه

الحمد لله الذى شهد

الغنيمى والحاصل أن هذه الجملة يصح أن تكون خبرية باعتبار الصدر أو العجز وأن تكون انشائية باعتبار العجز فقط (قوله الحمد لله) انما لم يأت بالعاطف اشارة الى أن كلا من الجملتين كاف فى الابتداء وتحصيل لمقصود الشارع وهو حصول البركة فى الشئ ودفع النقص عنه فاذا أتى الشخص بأحدهما فقد خرج عن عهدة الطلب أو اشارة الى أن بين الجملتين كمال الانقطاع لكون احداهما خبرية والأخرى انشائية فكأنه لاحظ أن جملة البسملة خبرية والحمدلة انشائية أو بالعكس ومتى كان بينهما كمال الانقطاع يترك العاطف كما تقرر فى علم المعانى لعدم ارتباط احداهما بالأخرى فلا يؤتى بالعاطف المفيد للارتباط * واعلم أن جملة الحمد يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى والمعنى أخبر بأن كل حمد مختص بالله تعالى أو مستحق له ويحصل الحمد بذلك الاخبار لا يقال لا يلزم من الاخبار عن حصول شئ اتصاف المخبر بذلك الشئ لأن الاخبار عن حصول شئ ليس ذلك الشئ وذلك كالاخبار عن حصول القيام لزيد فى قولك زيد قائم فانه لا يلزم منه اتصاف المخبر بالقيام لأن الاخبار المذكور ليس قياما وحينئذ فلا يلزم من الاخبار بأن الحمد مستحق لله مثلا كون المخبر حامدا لأن ذلك الاخبار ليس حمدا فلم يحصل مقصود الشارع وهو اتصاف الشخص بكونه حامدا لأنا نقول محل كون الاخبار بالشئ ليس ذلك الشئ ما لم يكن الخبر من جزئيات المخبر عنه ومن أفراده أما لو كان كذلك فيكون الاخبار به نفس ذلك الشئ وحينئذ فيلزم من الاخبار به اتصاف المخبر بذلك الشئ ولا شك أن ما هنا من هذا القبيل فان الاخبار بأن الحمد مستحق لله تعالى مثلا من جزئيات الحمد ومن أفراده لأنه يصدق عليه أنه ثناء على الله تعالى أى ذكر له بخير ألا ترى أنك لو قلت زيد يستحق الحمد لاتصافه بصفات الكمال فانه يعد ثناء عليه لأنه ذكر له بخير وحينئذ فيعد المخبر بذلك حامدا ومتصفا بالحمد ويعد الاخبار بثبوت الحمد لله تعالى حمدا له كما يقال لمن قال الله تعالى واحد انه موحد ونظير ذلك أيضا قولهم الخبر يحتمل الصدق والكذب فان هذا من جزئيات الخبر فيلزم من الاخبار بذلك اتصاف المتكلم بكونه مخبرا ويصح أن تكون انشائية لفظا ومعنى شرعا بناء على أنها وضعت فى الشرع لانشاء الحمد كصيغ العقود كبعت واشتريت (واستشكل) بأنه لا يمكن العبد انشاء جميع المحامد منه ومن غيره (وأجيب) بأن المراد انشاء حمد مخصوص وهو الحمد أى الثناء على الله تعالى بمضمون الجملة أى استحقاقه جميع المحامد أى اختصاصه بها والمعنى أنشئ الثناء على الله تعالى بأنه مستحق لجميع المحامد أو مختص بها وليس المراد انشاء جميع المحامد لعدم امكانه كما مر ولا انشاء مضمون الجملة الذى هو الاستحقاق أو الاختصاص لأنه متحقق لله تعالى قبل وجوده فليس فى قدرتنا انشاؤه ومضمون الجملة هو المأخوذ من مادتها وهيئتها وان شئت قلت هو المصدر المتصيد من المحكوم به المضاف للمحكوم عليه كقيام زيد فى قولك زيد قائم وكاختصاص المحامد بالله تعالى فى قولك الحمد لله ان قدر الخبر من مادة الاختصاص أو استحقاقه لها ان قدر من مادة الاستحقاق ومفهومها هو النسبة أعنى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه كثبوت القيام لزيد وثبوت اختصاص المحامد بالله تعالى أو استحقاقه لها أو ادراكها كما فالمفهوم هو ثبوت المضمون أو ادراك ذلك الثبوت (قوله شهد) أى أقر بلسانه وأذعن بقلبه بالنسبة لأنواع العقلاء الثلاثة الانس والجن والملائكة وبمعنى دل بالنسبة لغير الأنواع المذكورة من بقية المحدثات والأول حقيقة والثانى مجاز اما مرسل لعلاقة اللزوم أو بالاستعارة التبعية بأن شبهت الدلالة بالشهادة بجامع أن كلا يوصل الى المقصود واستعيرت الشهادة للدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل أو بالكناية بأن شبه ما عدا الأنواع المذكورة بالعاقل والشهادة تخييل أو مجاز عقلى بأن أسند الشهادة التى حقها أن تسند للعاقل لغير من هى له فهو من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه عند من يجوزه من الأصوليين وأما من منعه فيجعل ذلك ونحوه من باب عموم المجاز بأن يستعمل اللفظ فى معنى مجازى كلى يعم المعنى الحقيقى والمعنى الآخر المجازى كأن يراد بشهد هنا أثبت وجوده تعالى واثبات الوجود أعم من أن يكون بالاقرار أو بالدلالة فكل من العقلاء وغيرهم مثبت لوجوده تعالى هذا كله بناء على أن الجمادات تسبح بلسان الحال والراجح خلافه وأنها تسبح

بلسان المقال وحينئذ فلا حاجة الى التجوز المذكور واعلم أن أكثر النسخ شهد بالتذكير وهو ظاهر وفي بعضها شهدت بالتأنيث ووجهه أن الفاعل الذي هو جميع لما أضيف الى الكائنات التي هي مؤنثة مجازا اكتسب التأنيث لأن الاضافة تكسب ذلك قال في الخلاصة

وربما أكسب ثان أولا * تأنيثا ان كان لحذف موهلا

ووجه كون الكائنات مؤنثة مجازا أنها بمعنى الذوات الكائنة كما يأتي والذوات جمع ذات وهي جملة البدن مذكرا كان أو مؤنثا ولا يفهم منها ذات فرج بخصوصها ولم يقل الحمد لله الشاهد لعله لعدم وروده وأسماء الله تعالى توقيفية على الصحيح وتعليق الحمد بذلك الوصف يشعر بكونه علة فكأنه قال أحمد الله لشهادة جميع الكائنات بوجوده فهو في مقابلة نعمة فيثاب عليه ثواب الواجب الزائد على ثواب المندوب بسبعين درجه (قوله بوجوده) ان بنينا على مذهب الشيخ الأشعري من أن الوجود عين الموجود فالاضافة للبيان ولا يرد على ذلك أن فيها اضافة الشيء الى نفسه وهي ممتنعة لأنا نقول التحقيق جوازها اذا اختلف اللفظ كما هو مذهب الكوفيين ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة هذا ان بنينا على ظاهر عبارة الشيخ أما ان أولناها بأن وجه معنى كون الوجود عين الموجود أنه ليس أمرا زائدا في الخارج على الذات وذلك لا ينافي أنه تفسير واعتبار فلا يرد السؤال المذكور والاضافة حينئذ اما للبيان على التأويل السابق أو حقيقية على معنى اللام أي الوجود المتحقق له تعالى فهو من اضافة الصفة للموصوف والمراد بالصفة ما ليس بذات فيشمل الأمور الاعتبارية والسلوب وان بنينا على مذهب غير الأشعري وهو القاضي الباقلاني من أن الوجود غير الموجود أي حال ثابتة في الخارج فالاضافة من اضافة الصفة للموصوف فقط * ثم اعلم أن اللفظ المذكور اما أن يكون باقيا على ظاهره واما أن يكون فيه حذف والتقدير بوجوب وجوده لأن الكائنات كما شهدت بوجوده شهدت بوجوب وجوده (فان قيل) كما شهدت الكائنات بكل من وجوده ووجوب وجوده شهدت أيضا بقدرته وغيرها من بقية الصفات ما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها فان دليلها سمعي على التحقيق بخلاف باقي الصفات فان دليلها عقلي فلم آثر ذلك بالذكر (أجيب) بأن هذا لا يرد لأن الوجود لقب أي اسم جامد وهو لا مفهوم له عند الأصوليين على التحقيق وعلى تقدير أن له مفهوما فوجه ايثاره بالذكر أن اتصافه تعالى بسائر الصفات متفرع على وجوده وفي هذه السجعة وما بعدها براعة استهلال وهي أن يكون في الكلام المبتدأ به اشارة الى ما سيق الكلام لأجله كقول المتنبي في تهنئة سيف الدولة بزوال مرضه

المجد عوفي اذ عوفيت والكرم * وزال عنك الى أعدائك الألم

(قوله جميع الكائنات) فاعل شهد ولا يرد على ذلك أن من الكائنات من ينكر وجوده تعالى لأنه لا عبرة بهم ولأنهم وان أنكروه لفظا فأحوالهم تدل عليه رغما عن أنفهم وشهادة الكائنات على وجوده تعالى اما من حيث وجودها أو امكانها أو هما معا أو الامكان بشرط الحدوث كما سيأتي وهي جمع كائنة أي ذات تحققت في الخارج أعم من أن يكون تحققها ماضويا أو استقباليا فقد استعمل اللفظ في حقيقته ومجازه لأن التي لم تكن لا يقال لها كائنة وقيل جمع كائن أي حادث جرما كان أو عرضا (فان قلت) لم جمعها جمع قلة وهو ما دل على ثلاثة الى عشرة بادخال الغاية بناء على قول سيبويه والمحققين ان جمع التصحيح من جموع القلة مع أن المناسب للمقام جمع الكثرة لأنه لا يحصى عددا الخلق الا الله تعالى وهو ما دل على ثلاثة الى ما لا نهاية له خلافا لمن قال هو ما دل على ما فوق العشرة الى ما لا نهاية له وجمع الكثرة هنا كوائن (قلت) اشارة الى أنها وان كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أكثر منها وأما قول الغزالي ليس في الامكان أبدع مما كان فأجيب عنه بأمور منها أن المراد ليس فيه ذلك باعتبار أن علمه تعالى تعلق بعدم وجود عالم أبدع منه في الدلالة عليه تعالى وان كانت القدرة صالحة لذلك ثم اعلم أن الغالب استعمال لفظ جميع في الكل المجموعي أي الهيئة الاجتماعية

بوجوده جميع الكائنات

المتحققة

للتحققة ولو فى بعض الأفراد واستعمالها فى كل فرد فرد نادر ولفظ كل بالعكس فالغالب استعمالها فى الكل الجميى واستعمالها فى الكل المجموعى نادر فان جعلت أل للاستغراق واستعملت جميع استعمالها النادر كانت مستغنى عنها الا أن يقال أتى بها لتأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه ببعض الأفراد وان جعلت للجنس فهى محتاج لها لأن العموم نصا لم يستفد الا منها لصدق الجنس بالبعض (قوله والصلاة الخ) المشهور فى هذه الجملة أنها خبرية لفظا انشائية معنى ومعناها طلب رحمة أى انعام مقرون بتعظيم من الله تعالى لا يقال الرحمة حاصلة له عليه الصلاة والسلام فطلبها طلب لما هو حاصل لأنا نقول المقصود بصلاتنا عليه ﷺ طلب رحمة لم تكن حاصلة له فانه ما من وقت الا وهناك نوع من الرحمة لم يحصل له فلا يزال يترقى فى الكمالات الى ما لا نهاية له فهو ﷺ ينتفع بصلاتنا عليه على الصحيح لكن لا ينبغى للمصلى أن يقصد ذلك بل يقصد أنه مفتقر له عليه الصلاة والسلام وأنه يتوسل به الى ربه فى نيل مطلوبه لأنه الواسطة العظمى فى ايصال النعم الينا ولذا طلب الدعاء له بالصلاة بعد الثناء على الله تعالى لكن لما تعلقت هذه الجملة بالمخلوق وما قبلها بالخالق أتى بالعاطف بخلاف جملة البسملة والحمدلة ويصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى وأورد على ذلك أن الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فلا يلزم من الاخبار بثبوت الصلاة كون الشخص مصليا أى داعيا له عليه الصلاة والسلام بخلاف الاخبار بثبوت الحمد ورد بأن اللزوم العقلى منتف فيهما والعرفى موجود فيهما فكما صح أن نقول فيما مر ان المخبر بالحمد يعد حامدا فى العرف لكون الاخبار المذكور من أفراد الحمد كذلك يصح هنا ووجهه أن المراد من الصلاة لازمها وهو تعظيمه عليه الصلاة والسلام أو القدر المشترك بين التعظيم وغيره وهو الاعتناء بالمصلى عليه فكأنه قال أخبركم بأن الله تعالى عظم النبى ﷺ أو اعتنى به ولا شك أن الاخبار بذلك تعظيم له ﷺ لأنه من أفراده فصح أن المخبر بالصلاة مصل واليه أشار بعضهم بقوله ولو لم يكن فيها الا اظهار المحبة كان ذلك كافيا فالمقصود من الجملة افادة المخاطب ما يلزمها بحسب المقام لا افادته مضمونها وهو كون الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام ولا افادته لازم الفائدة وهو كون المخبر عالما بأن الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام كما فى قولك لشخص حفظ التوراة أنت حفظت التوراة فلم تفده مضمون ذلك لأنه عالم به وانما أفدته أنك عالم بذلك المضمون ولا تخرج بذلك عن كونها خبرية لأنها لو نظر الى مفهومها بقطع النظر عن ذلك اللازم تحتمل الصدق والكذب واعلم أنه ان جعل كل من جملة الحمد والصلاة خبرية لفظا انشائية معنى كانت الواو للعطف وان جعلت الأولى خبرية لفظا ومعنى والثانية خبرية لفظا انشائية معنى أو بالعكس كانت للاستئناف اذ لا يعطف الانشاء على الخبر وعكسه على الراجح (قوله على سيدنا) خبر عن الصلاة والسلام بتقدير المتعلق مثنى أى كائنان على سيدنا ولا يصح أن يقدر مفردا ويكون من باب التنازع لأنه لا يكون فى المصادر على الصحيح نعم يصح ذلك على تقدير كونه خبرا عن أحدهما وحذف خبر الآخر لدلالة المذكور عليه وفى تعبيره بعلى اشارة الى أنهما تمكنا من نبينا ﷺ تمكن المستعلى على المستعلى عليه فيكون فيه استعارة تبعية بأن شبه مطلق ارتباط صلاة بمصلى عليه بمطلق ارتباط مستعل بمستعلى عليه واستعير لفظ الثانى للأول فسرى التشبيه للجزئيات فاستعير لفظ على الدالة على ارتباط خاص بين مستعل ومستعلى عليه خاصين لارتباط الصلاة بخصوص النبى ﷺ وان شئت قلت شبه الارتباط المطلق بالاستعلاء المطلق الخ والمآل واحد ومصدوق الضمير فى قوله سيدنا جميع المخلوقات لا خصوص هذه الأمة اذ لا شك فى سيادته عليه الصلاة والسلام على الجميع من الأنبياء والملائكة ولا يفيد ذلك الا جعل الضمير راجعا لما مر والسيد هو المتولى للسواد أى الجماعة الكثيرة ويلزم من ذلك أن يكون أعظمهم والمقصود افادة هذا اللازم فالمعنى على أعظم المخلوقات وقيل هو الكامل المحتاج اليه باطلاق أى من جميع الوجوه وفى سائر الحالات ويطلق أيضا على الشريف وعلى المالك للعقلاء فيقال سيد القوم وسيد العبد ولا يقال سيد الفرس أو الدار بل يقال رب الفرس ورب الدار

والصلاة والسلام على سيدنا

وهو مأخوذ من ساد يسود قومه سيادة فهو سيد وأصله سيود اجتمعت الواو والياء وسبقت احداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت في الياء واطلاق السيد عليه صلى الله عليه وسلم موافق لحديث أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر أي ولا فخر أعظم من ذلك فيكون من باب التحدث بالنعمة، ولا أفتخر بذلك بل أقوله اخبارا بالواقع بأمر من الله تعالى فيكون من باب التواضع وبيدي لواء الحمد أي رايته ولا فخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي وأنا أول من تنشق عنه الأرض ولا فخر وأنا أول شافع وأول مشفع أي مقبول الشفاعة ولا فخر وخص السيادة بيوم القيامة لأن الخلق يتفقون عليها فيه حين يرون كرامته عند الله تعالى وأما في الدنيا فيثبتها المسلمون وينفيها الكفار. فان قيل ما الحكمة في ذكر السيد في هذا الحديث وعدم ذكره في حديث قولوا اللهم صل على محمد لما سألوه عن كيفية الصلاة عليه ﷺ * أجيب بأن الأول مقام اخباره ﷺ عن مرتبته ليعتقدوا أنه كذلك فكل من بلغته هذه السيادة لا يتعب يوم القيامة في ذهابه الى الأنبياء لطلب الشفاعة منهم وما ذهب اليهم الا من لم تبلغه والثاني مقام الصلاة عليه ﷺ وليس من شرطه ذكر السيد لكن اختلف هل الأولى ذكره مراعاة للأدب أو عدم ذكره مراعاة للوارد قولان والراجح منهما الأول لأن فيه امتثال الأمر وزيادة وحديث لا تسودوني في صلاتكم بالواو ولا بالياء باطل قال بعضهم وانظر هل هذا الخلاف جار في بقية الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أو خاص بنبينا عليه الصلاة والسلام اه والظاهر توقف ذلك على النقل عن أصحاب القولين المذكورين فان وجد فيه ما مر والا كان الأولى الذكر مراعاة للأدب (قوله محمد) منقول من اسم مفعول الفعل المضعف أي المكرر العين ومعناه من كثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الحميدة فسمي به نبينا عليه الصلاة والسلام رجاء لكثرة خصاله الحميدة المقتضية لكثرة حمد الخلق له وقد حقق الله تعالى ذلك الرجاء كما سبق في علمه وهو مجرور بدل أو عطف بيان لسيدنا والبدل وان كان يفيد شيئين أحدهما بطريق القصد وهو تقرير النسبة والثاني بطريق التبع وهو توضيح ما قبله لكن المراد منه هنا الثاني وهو ايضاح السيد لما فيه من الابهام لاحتماله لمحمد وغيره لا الأول لاقتضائه أن المقصود تعلق الصلاة بتلك الذات الشريفة من حيث تسميتها بمحمد وأن الوصف بالسيادة مطروح أي غير مقصود بالذات لأن المبدل منه في نية الطرح مع أنه ليس كذلك لأن ذلك الوصف مقصود أيضا وغير مطروح ولذا قال بعضهم والبدلية وان جوزوها في مثله لكن المراد هنا هو ايضاح السيد وتقرير النسبة مع تبع والبدلية تستدعي العكس اه ويجوز رفعه على أنه خبر لمحذوف وهو أولى لما فيه من الاستقلال وعدم التبعية على البدلية أو غيرها فيكون مناسبا لمقامه عليه الصلاة والسلام فكما أن ذاته الشريفة مرفوعة الرتبة وغير تابعة لغيرها بل مستقلة ينبغي أن يكون اللفظ الدال عليها كذلك (قوله المبعوث) أي المرسل وحذف فاعل البعث للعلم به ومفعوله لافادة التعميم أي الذي أرسله الله لجميع الطوائف حتى الجمادات فآمنت به فصارت آمنة مما كان يعتريها في الأمم السابقة من المسخ والخسف وصارت الحجارة آمنة من جعلها من الحجارة التي يعذب بها أهل النار لكن ارساله للثقلين أي الانس والجن ارسال تكليف ولغيرهما ارسال تشريف أي ارسال يثبت به شرفه على جميع الخلق فيكون له السيادة عليهم لحديث بعثت الى الخلق كافة ولا مانع من تركيب ادراكات عقلية في غير أنواع العقلاء الثلاثة لتؤمن به وتخضع له كما ركب في جبل أحد ذلك حين صعده ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان فتحرك فضربه ﷺ برجله وقال اثبت فانما عليك نبي وصديق وشهيدان وقول بعض أهل الكشف في كل جنس من الحيوانات رسول منها لا ينافي ذلك لاحتمال أن ذلك الرسول مبلغ عنه ﷺ فلا وجه لتضليله (قوله بالآيات) الباء اما للملابسة أي المبعوث لمن تقدم بعثا متلبسا بالآيات أو للمصاحبة بمعنى مع ثم يحتمل أن المراد بالآيات الآيات القرآنية وخصها بالذكر لشرفها على غيرها من بقية المعجزات وبقائها على الدوام فاذا طلب منا الكفار معجزة على رسالته ﷺ قلنا لهم هذا القرآن فان قدرتم على

الاتيان

محمد المبعوث بالآيات الواضحات

وعلى آله وصحبه والتابعين لهم في الكرامات

الانيان بمثله فليس برسول والافهو رسول ويلزمكم اتباعه ووصفها بالواضحات باعتبار الغالب فلا يرد المتشابه لكن هذا على طريقة السلف أما على طريقة الخلف فكلها واضحة أو المراد بوضوحها عدم تطرق الخلل اليها أو المراد به مايلزمه وهو البهر أى غلبة المعاند لأن من أقام دليلا واضحا على خصمه فقد غلبه فالمراد بالواضحات الباهرات مجازا أى التى بها البهر أى غلبة المعاند ويحتمل أن المراد بها العلامات الدالة على صدقه ﷺ الشاملة للقرآن وغيره سواء تحدى بها وهى المعجزات أم لا فالآيات أعم من المعجزات لانفرادها فيما لم يتحد به كشمائله التى انفرد بها خلقا وخلقا ووصفها حينئذ بالوضوح بالنسبة للقرآن فيه ماتقدم وبالنسبة لغيره المراد به عدم تطرق الخلل أو البهر أى الغلبة مجازا أو ظهور الدلالة اذ جميع الآيات التى أتى بها ﷺ ليس فيها خفاء بل هى بديهية الدلالة على صدقه صلى الله عليه وسلم والآيات جمع آية وهى لغة العلامة الظاهرة معجزة كانت أولا واصطلاحا اسم طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها سميت بذلك لأنها علامة على صدق الآتى بها وأصلها أأية بهمزتين أبدلت الثانية ألفا للتخفيف (قوله وعلى آله) فصل بعلى ماردا على الشيعة الزاعمين ورود حديث دال على عدم جواز الفصل وهو لاتفصلوا بينى وبين آلى بعلى وهو لاأصل له وأما للاشارة الى أن الهدية المطلوب اعطاؤها له ﷺ أعظم من الهدية المطلوب اعطاؤها لغيره والمراد بالآل هنا من تحرم عليه الزكاة وهم بنو هاشم والمطلب ابنى عبد مناف عند الشافعى وبنو هاشم فقط عند مالك رضى الله تعالى عنهما أو مطلق الاقارب وليس المراد به أتباعه والا تكرر مع قوله والتابعين الخ وأصله أول كجمل بدليل تصغيره على أويل وقيل أهل بدليل تصغيره على أهيل ورد هذا باحتمال أن يكون أهيل تصغير أهل وأجيب بأن أئمة العربية الموثوق بهم حكموا بأنه تصغير آل وهذا الحكم لايقدمون عليه الا اذا علموا ذلك من العرب بقرائن تفيده (فان قلت) الاستدلال بالتصغير فيه دور لأن المصغر فرع المكبر وقد يتوقف العلم بأصالة ذلك الحرف فى المكبر على أصالته فى المصغر (قلت) توقف المصغر على المكبر توقف وجود اذلا يوجد الا بعد وجود المكبر وتوقف المكبر على المصغر توقف علم اذلا تعلم أصالة الحرف فى الأول الا بعد معرفتها فى الثانى فلم تتحد جهة التوقف (قوله وصحبه) اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابى لاجمع له لأن فعلا لايكون جمعا لفاعل قياسا مطردا لأنه ليس من أبنية الجموع بل من أبنية المصادر والمفردات كضخم وضخام وخصم وخصام وقياس جمع صاحب صحب بضم الصاد وتشديد الحاء المفتوحة كعاذل وعذل وهو لغة من بينك وبينه مداخلة واصطلاحا التابع لغيره الآخذ بمذهبه كأصحاب الشافعى والمراد به هنا الصحابى كما مر وهو من اجتمع بنبينا محمد ﷺ مؤمنا به ولو لم يميز اجتماعا متعارفا بأن يكون فى الأرض بجسمه خلافا لاشتراط المالكية وجود التمييز وعدم اشتراطهم أن يكون الاجتماع متعارفا ولو لم يمت على ذلك وأما قول بعضهم ومات على الاسلام فهو شرط لدوام الصحبة أى لكونه يسمى صحابيا بعد الموت لا لأصلها والا لم يتحقق هذا الوصف لأحد فى حياته ولا يوصف بها المرتد عند المالكية لأن الردة أحبطتها كبقية أعماله فاذا عاد الى الاسلام لاتعود له كما أنه يجب عليه قضاء بقية الأعمال وعند الشافعية يوصف بها باعتبار ما كان واذا عاد الى الاسلام تعود له مجردة عن الثواب كبقية أعماله فلا يجب عليه قضاؤها وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة باقيهم الذين ليسوا بآل لأن بين الصحب والآل عموما وخصوصا وجهيا (قوله والتابعين لهم) أى للصحب فى الكرامات جمع كرامة وهى أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على يد رجل ظاهر الصلاح وهذا ليس مرادا هنا بل المراد بها الأعمال الصالحة التى تكرم الله تعالى بها على عباده سميت بذلك اشارة الى أنها الكرامة الحقيقية من الله تعالى ولذا قالوا العبودية مع الاستقامة خير من ألف كشف وألف كرامة وقال أبو الحسن الشاذلى ماهناك كرامة أعظم من كرامة الايمان ومتابعة السنة فمن أعطيهما وجعل يشتاق الى غيرهما فهو كذاب أو مخطئ فى الأخذ بالصواب كمن أكرم بشهود الملك فاشتاقت نفسه الى سياسة الدواب (فان قلت) مقتضى هذا

عدم دخول من تبعهم فى مجرد الايمان فقطفى الدعاء لعدم وجود أعمال صالحة منه (قلت) أل فيها للجنس المتحقق فى فرد واحد وهو الايمان بناء على ما اختاره بعضهم فى تفسير الآل فى مقام الدعاء من أن المراد به مطلق الأتباع الشامل للفسقة لأنهم أحوج للدعاء من غيرهم فهو أولى من تفسير بعضهم له بأتقياء الامة لخروج الفسقة الاأن يريد هذا القائل بالاتقياء من اتقى الشرك فيساوى ماقبله (قوله الى يوم الدين) أى الكائنين الى يوم الدين واعترض بأن كلامه لا يصدق الاعلى من استمرت تبعيته الى يوم الدين كالخضر عليه السلام فلا يشمل من مات قبل ذلك (وأجيب) بأن المعنى ومن تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين فالمستمر انما هو الطوائف المتعاقبة لا كل شخص من الأشخاص وان شئت قلت المستمر نفس التبعية لاذوات التابعين والمعنى عليه حينئذ ومن تبعهم حال كون التبعية مستمرة الى يوم الدين بسبب تعاقب الطوائف والمآل واحد (واعترض) أيضا بأن هذه التبعية لا تستمر الى يوم الدين لانقراض طوائف المؤمنين قبله لأن ابتداءه من النفخة الثانية وتموت جميع الخلائق أى الكفار بالنفخة الأولى لأنه لم يبق عندها الا الكفار وتموت المؤمنون قبلها بريح لينة تقبض أرواحهم فلا يستمرون الى يوم القيامة * وأجيب بأن كلامه على حذف مضاف أى الى قرب يوم الدين وهو زمن تلك الريح اللينة والدين يطلق فى اللغة على معان المناسب منها هنا الجزاء أى الى يوم الجزاء وهو يوم القيامة والجزاء ايصال ما يليق بكل عامل اليه وفى الاصطلاح المسائل التى أتى بها النبى ﷺ وأموره أى علاماته الدالة على وجوده فى الشخص أربعة صدق القصد أى أداء العبادة بالنية والاخلاص والوفاء بالعهد أى الاتيان بالواجبات وترك المنهى أى اجتناب الحرام وصحة العقد أى جزمه بما عليه أهل السنة من التوحيد (قوله الحمد لله) حذف الشارح بسملة المتن لعله اكتفاء ببسملته السابقة عنها اشارة الى شدة امتزاج الشرح بالمتن فكأنهما شئ واحد أو أن البسملة السابقة هى بسملة للمتن ذكرها الشيخ فى أول شرحه تبركا بها واشارة الى أن الشرح ليس له استقلال فى نفسه لأنه ابراز لمعانى المتن فلا يستحق أن يؤتى له ببسملة ولم يفعل كذلك بالحمدلة بل أتى لشرحه بحمدلة غير حمدلة المتن لأنه قصد بذلك أداء ما وجب عليه من شكر النعمة وعدل عن الجملة الفعلية الى الاسمية اقتداء بالكتاب العزيز ولدلالتها على الدوام والثبات المناسب للمحمود وهو الله تعالى وان كان الأصل هو الفعلية لأن الحمد من المصادر الدالة على الأحداث المنسوبة للذوات والشائع فى بيان ذلك هو الفعلية ولأن هذا المصدر مما يكثر استعماله منصوبا بفعل محذوف والأصل حمدت حمدا لله ثم حذف الفعل اكتفاء بدلالة مصدره عليه ثم عدل الى الرفع لقصد الدلالة على الدوام والثبات وأدخلت أل لافادة الاستغراق مثلا فمن نظر للأصالة المذكورة أو للمناسبة للمقام لكونه مقام نعم متجددة عبر بالفعلية ومن نظر لما مر عبر بالاسمية فلكل وجهة وأل فى الحمد اما للاستغراق كما مر والمعنى كل فرد من أفراد الحمد مختص بالله تعالى أو مستحق له أو للجنس والمعنى جنس الحمد أى حقيقته مختص بالله تعالى ويلزم من ذلك اختصاص كل فرد به لأنه لو خرج فرد منه لغيره لم يكن الجنس مختصا به تعالى لخروجه فى ضمن ذلك الفرد أو للعهد والمعنى الحمد المعهود وهو الذى حمد الله تعالى به نفسه فى القدم وقيل هو الذى حمد به نفسه وحمده به أنبياؤه وأولياؤه مختص به تعالى والعبرة بحمد من ذكر فلما اختص به ذلك صار كأن جميع الأفراد مختصة به تعالى لأنه لا عبرة بحمد غير من ذكر فالجملة على كل حال مفيدة لاختصاص جميع الأفراد به تعالى لكن على الأول صريحا وعلى الثانى لزوما وعلى الثالث ادعاء وخير الأمور أوساطها لأنه كدعوى الشئ وهو اختصاص الأفراد ببينة وهى اختصاص الجنس فيكون من باب الكناية على حد زيد طويل النجاد أى حمائل السيف ويلزم منه طول القامة ومعلوم أن الكناية أبلغ من التصريح واذا جعلت أل للعهد وجعل المعهود المعنى الأول وهو حمد الله نفسه فقط تعين أن تكون اللام فى لله للاختصاص او الاستحقاق لا للملك لأن القديم لا يملك بخلاف ما اذا جعلت للجنس أو للاستغراق أو للعهد وجعل المعهود المعنى الثانى فانه يصح أن تكون اللام للاختصاص أو للاستحقاق أو للملك لأن المركب من القديم

الى يوم الدين (ص) الحمد لله والصلاة والسلام

والحادث

والحادث حادث لكن على الاستغراق يلاحظ هيئة الأفراد المجتمعة حتى يوجد التركيب (قوله على رسول الله) مقتضى الظاهر الاضمار بأن يقول على رسوله ولعل نكتة الاظهار زيادة تفخيم شأن رسول الله ﷺ باضافته الى اسمه تعالى الصريح وما أشرفها من اضافة ولم يقل على نبيه لأن الرسالة أشرف من النبوة على الصحيح لتعدى أثرها بخلاف النبوة خلافا للعز بن عبد السلام فى قوله بالعكس معللا له بأن النبوة فيها تعلق بالحق تعالى والرسالة فيها تعلق بالخلق والأول أشرف ورد بأن الرسالة فيها التعلقان معا وللتنبيه على أن المقصود فى هذا العلم اثبات الرسالة التى هى أخص من النبوة (قوله الحمد هو) أى لغة أى فى لغة العرب بدليل تقييده بقوله باللسان وأما فى العرف فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما والمراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد وانما اقتصر على المعنى اللغوى اشارة الى أنه المراد من الأحاديث الدالة على طلب الابتداء بالحمد وليس المراد منها المعنى العرفى على التحقيق لأن العرف طارئ بعد الشرع فتحمل النصوص الواردة على المعنى اللغوى لأنه الموجود اذ ذاك على أن التفرقة بين معناه اللغوى والعرفى اصطلاح لبعض المتكلمين والا فأهل اللغة والشرع قد تطابقوا على أن حقيقة الحمد الوصف بالجميل (قوله الثناء) جنس دخل فيه الحمد العرفى وغيره بناء على أن الثناء هو الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة ولو بغير اللسان مأخوذ من أثنيت أى أتيت بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة ولو مرة لا من ثنيت الشىء اذا عطفت بعضه على بعض لاقتضائه التكرار فيلزم عليه كون التعريف غير جامع لخروج الحمد غير المكرر وقوله باللسان فصل أول خرج به الثناء بغيره كالجنان والأركان فليس حمدا لغة وان كان حمدا فى الاصطلاح وكذا الحمد النفسى وحمد الجمادات الشامل له قوله تعالى وان من شىء الا يسبح بحمده ان لم يكن لفظيا خرقا للعادة فليس حمدا لغة حقيقة بل مجازا وان كان ثناء حقيقة بناء على تعريف الثناء بما مر أما لو عرف بأنه الذكر بخير فليس ثناء أيضا وعليه يكون ذكر اللسان مستغنى عنه واعتذر بعضهم عن ذكره حينئذ بأنه لبيان الواقع كما هو الأصل فى القيود أو لرفع احتمال التجوز باطلاق الثناء على ما ليس باللسان مجازا وعلى كل فالمراد باللسان آلة النطق ولو غير المعهود فيشمل الثناء المنطوق به بغيرها كما لو نطقت يده كرامة وكذا ثناء الجمادات اذا نطقت خرقا للعادة لكن يرد عليه أن اطلاق اللسان على ذلك مجاز والتعاريف تصان عنه وأورد عليه أيضا أن حمد الله ثناء بلا لسان فيكون التعريف غير جامع وأجيب بأن هذا تعريف لنوع من الحمد وهو الحمد الحادث لا لمطلق الحمد الشامل للقديم أو بأن المراد باللسان الكلام مجازا من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم فيدخل فيه ما ذكر لشمول الكلام للنفسى واللفظى وهو حقيقة فيهما عند بعض أهل السنة وقال البعض الآخر انه حقيقة فى النفسانى مجاز فى اللسانى وعند المعتزلة أنه حقيقة فى اللسانى مجاز فى النفسانى وقوله بالجميل الخ فصل ثان خرج به الثناء باللسان بغير الجميل ان قلنا برأى عز الدين بن عبد السلام ان الثناء حقيقة فى الخير والشر المستند فيه الى حديث مر بجنازة فأثنوا عليها خيرا ثم بجنازة فأثنوا عليها شرا فان قلنا برأى الجمهور انه حقيقة فى الخير فقط كما يستفاد من تعريفه السابق فهو مستغنى عنه وفائدة ذكره حينئذ تحقيق ماهية الثناء كما هو الأصل فى ذكر قيود الشىء نظير ما مر وأل فى الجميل للجنس فيصدق بالواحد والأكثر والا لزم خروج الثناء ببعض الصفات الجميلة أو على بعضها فيفسد التعريف ثم ان الباء فى قوله باللسان للآلة وفى قوله بالجميل يحتمل أن تكون للتعدية فيكون المراد بالجميل المحمود به ولم يقيده بكونه اختياريا لأنه لا يشترط فيه ذلك ويكون حينئذ ساكتا عن ذكر المحمود عليه ويحتمل أن تكون للسببية أو بمعنى على فيكون المراد بالجميل المحمود عليه والواجب حينئذ تقييده بكونه اختياريا لأنه يشترط فيه ذلك على الصحيح ليخرج الثناء على الجميل غير الاختيارى فانه يسمى مدحا لا حمدا يقال مدحت اللؤلؤة على صفائها دون حمدتها ومدحت زيدا على حسنه دون حمدته وقيل لا يشترط فيه ذلك فيكون الحمد والمدح مترادفين وهو ما يفهم من ظاهر قول الزمخشرى فى الفائق الحمد والمدح أخوان والمراد بالاختيارى ما يشمل الاختيارى حقيقة أو حكما فيدخل

على رسول الله (ش) الحمد هو الثناء باللسان بالجميل

الثناء على صفاته تعالى الذاتية كالعلم والقدرة والارادة فانها ليست أفعالا اختيارية ولا يوصف ثبوتها له تعالى بالاختيار أى الارادة والا كانت حادثة لكنها لما كانت منشأ للأفعال الاختيارية نزلت منزلتها كما يحمد زيد على شجاعته باعتبار كون الشجاعة مبدأ الآثار وأفعال اختيارية كالخوض فى المهالك والاقدام على المعارك وكذلك ذات المولى تسمى اختيارية باعتبار كونها منشأ لما ذكر فصح الحمد عليها ولا يرد السمع والبصر والكلام فانها ليست منشأ لما ذكر لأنا نقول ألحق غير الأغلب بالأغلب طردا للباب على وتيرة واحدة أو أنها لما لازمت الذات ولم تؤثر فى شىء نزلت منزلتها فيكون الحمد عليها كالحمد على الذات والجواب المطرد فى جميع الصفات أن يقال ان ذاته المقدسة لما كانت كافية فى ثبوت تلك الصفات الشريفة لها أى غير محتاجة الى ذات أخرى توجب قيامها بها نزلت تلك الصفات منزلة الأفعال الاختيارية وبما تقرر من تغاير معنى البائين صح تعلقهما بالثناء واندفع ما يقال فى كلامه تعلق حرفى جر متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد وهو ممتنع وقد علم مما ذكر تغاير المحمود به وعليه فالأول هو مدلول الصفة ولا يختص بالاختيارى كما مر بل يكون اختياريا أى صادرا عن المحمود باختياره وارادته كالكرم وغير اختيارى كطول القامة وصباحة الوجه والثانى هو ما كان باعثا على الثناء بأن يكون الثناء فى مقابلته ولأجله ولا يكون الا اختياريا على المشهور ثم انهما قد يختلفان ذاتا واعتبارا كمن أعطاك شيئا فكان باعثا لك على وصفك له بالعلم أو الحلم أو الجمال فقلت زيد عالم أو حليم أو جميل فالمحمود عليه الاكرام والمحمود به العلم مثلا وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا فيكون الشىء الواحد محمودا به وعليه لكن باعتبارين مختلفين وذلك بأن يكون الباعث على الوصف بصفة اتصاف الشخص بتلك الصفة كقولك فلان كريم فى مقابلة اكرامه لك فالاكرام من حيث كونه مدلول الصيغة محمود به ومن حيث كونه باعثا على الحمد محمود عليه وهذان ركنان من أركان الحمد الخمسة التى يتوقف عليها وبقى منها الصيغة وهى اللفظ الدال على المحمود به وان شئت قلت على اتصاف المحمود بالمحمود به والحامد وهو المثنى الذى يتحقق منه الحمد والمحمود وهو الفاعل المختار أى الذى يصدر منه المحمود عليه باختياره حقيقة أو حكما على ما مر ويمكن استفادة هذه الثلاثة من قوله الثناء باللسان لتوقف الثناء على مثن وهو الحامد ومثنى عليه وهو المحمود والثناء المذكور هو الصيغة ولم يقل كغيره على جهة التعظيم ليخرج الوصف بالجميل تهكما نحو ذق انك أنت العزيز الكريم لأن ذلك ليس قيدا من ماهية الحمد بل هو شرط اما لتحققه أو للاعتداد به كما قاله يس فى حواشى التلخيص وما خرج به لا يسمى ثناء بجميل حتى يحتاج الى اخراجه بذلك بل هو وصف للمتهكم به بما ليس متصفا به حقيقة بل مجازا اما باعتبار ما كان فى الدنيا أو باعتبار ضد حالته فيها لأن كونه فى النار ينفى عنه العزة والكرامة فهو خارج من أول الأمر * وأنواع المحامد أربعة حمدان قديمان وهما حمد الله نفسه وحمده بعض عبيده نحو نعم العبد انه أواب وحمدان حادثان وهما حمدنا لبعضنا وحمدنا لله تعالى هكذا قال السكتانى وقال يس ان الحمد القديم واحد وهو ما كان المحمود به وعليه قديما كحمد الله تعالى نفسه على ذاته أو صفاته وأما حمد بعض خلقه فحادث لأن المركب من القديم والحادث حادث وجمع بعضهم بأن الحمد مشترك بين الكلى والجزئى فيستعمل فى الماهية المركبة من الأركان الخمسة وهو الذى عناه يس ويستعمل فى الثناء فقط وهو الذى عناه السكتانى (قوله من الأوصاف) من للتبعيض لا للبيان أى الجميل الكائن من الأوصاف الخ والمراد بالأوصاف ما يشمل الصفات الثبوتية وغيرها من الصفات السلبية فالثناء على الله تعالى بتنزهه عن الحدوث مثلا أو على زيد بنفى البخل عنه يسمى حمدا وقوله أو الأفعال فيه أن الافعال أيضا من الأوصاف لأن فعلك وصف لك وعطفها عليها يقتضى أنها غيرها الا أن يجاب بأن المراد بالأوصاف ما عدا الأفعال ولا يصح الجواب بأنه من عطف الخاص على العام لأنه لا يكون بأو الا أن تجعل بمعنى الواو كما فى بعض النسخ ونكتة عطفها على الأوصاف حينئذ دفع توهم أنها ليست منها فان ادخالها فيها فيه نوع غرابة (قوله كالعلم الخ) يطلق العلم على أحد العلوم المدونة وهى القواعد والضوابط وعلى الملكات وعلى

من الأوصاف أو الأفعال كالعلم والجود

الادراكات تصورية كانت أو تصديقية والمراد بهمهنا المعنيان الأخيران لا الأول لأن القواعد ليست أوصافا ولا يصح أن يراد بهمهنا أيضا العلم في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم المطابق للحق عن دليل لأن فن المنطق لأنه فيه هو الصورة الحاصلة في الذهن ولو جهلا مركبا وذلك لا يصح ارادته هنا لعدم كونه جبلا في بعض صوره و يطلق العلم على ما قابل الجهل و يصح ارادته همنا أيضا وهذا كما يتصف به العبد يتصف به المولى تبارك وتعالى لكن الفرق بينهما أن علمه تعالى واحد متعلق بأشياء لانهاية لها وأما العبد فقيل ان له علما واحدا كثير التعلقات وقيل له علوم كثيرة والعلم المذكور مثال للجميل من الأوصاف لا للأوصاف لفساده اذ العلم ليس أوصافا متعددة بل صفة واحدة وكذا قوله والجود فهو مثال للجميل من الأفعال لا للأفعال هذا ان فسر بالاعطاء الذي هو صفة فعل فان فسر بأنه صفة هي مبدأ افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لغرض فخرج مالو وهب شيئا ليستعيض عنه ولو مدحا أو ثناء فلا يعد جودا كان مثالا للأول أيضا اذ الصفة المذكورة هي ملكة تنشأ عنها الأفعال بسهولة وقيل هي القدرة أو الارادة ومعلوم أنها ليست بفعل والأول أولى (قوله بالمنن) جمع منة وهي النعمة كسدرة وسدر أي والجود بالنعم ومقتضاه أن الثناء في مقابلة الجود بنعمة واحدة لا يسمى حمدا وليس كذلك الا أن تجعل أل للجنس فيصدق الجود بالنعمة الواحدة (قوله وهو ضد الذم) لما عرف الحمد وكان الذم ضده والضد أقرب الأشياء خطورا بالبال عند ذكر ضده ناسب ذكر الذم وتعريفه لا يقال ان الذم ضد المدح لا ضد الحمد لأنا نقول كونه ضدا للمدح لا ينافي كونه ضدا للحمد أيضا لأنه الاتيان بما يدل على اتصاف المذموم بالقبيح أعم من أن يكون ذلك القبيح اختياريا أولا فهو ضدهما كما يفيده كلام المصباح و يرشح ذلك ما مر من ترادفهما على قول (قوله الثناء) بتقديم النون على المثلثة وهو كما مر الاتيان بما يدل على الاتصاف بالقبيح و باء بالقبيح يجري فيها ما تقدم في باء بالجميل من كونها اما للتعدية فيكون مدخولها مذموما به أو بمعنى على فيكون مذموما عليه وحذف هنا باللسان اكتفاء بما مر في الحمد لأن ضده وقد تقدم أنه لا يكون الا باللسان وهذا كذلك فيجري فيه جميع ما تقدم من الأركان الخمسة وما فيها (قوله من الأوصاف الخ) أي الكائن من الأوصاف و يجري هنا جميع ما تقدم (قوله كالجهل) هو ينقسم الى مركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه ولا يكون الا مذموما كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم والى بسيط وهو انتفاء العلم بالشيء وهو تارة يكون محمودا كانتفاء علمك بذات الله تعالى على وجه الاحاطة وتارة يكون مذموما كانتفاء علمك بفرائض الوضوء واطلاقه على القسمين المذكورين حقيقة بناء على المشهور من أنه من قبيل المشترك اللفظي و يمكن حل كلام الشارح على هذا المشترك بأن يراد كل من فرديه فعلى الأول يكون مثالا للقبيح من الأوصاف ان قلنا ان الاعتقاد من الكيفيات وهو التحقيق فيكون صفة وجودية وان قلنا انه فعل نفساني وهو خلاف التحقيق كان مثالا للقبيح من الأفعال وعلى الثاني يكون مثالا للقبيح من الأوصاف فقط فيما اذا كان انتفاء العلم مذموما كالمثال الثاني لأن الانتفاء المذكور صفة سلبية وقيل اطلاقه على الأول حقيقة وعلى الثاني مجاز وعليه فيكون المراد به الأول لأن المتبادر عند الاطلاق هو المعنى الحقيقي (قوله والبخل الخ) هو ضد الكرم المرادف للجود وقد تقدم أن الجود صفة هي مبدأ افادة ما ينبغي الخ فيكون البخل صفة هي مبدأ عدم افادة ما ينبغي الخ وتقدم أن تلك الصفة في الجود هي ملكة ينشأ عنها وصول الاحسان للغير فتكون في البخل ملكة ينشأ عنها عدم وصول الاحسان للغير و يكون مثالا للقبيح من الأوصاف لان الملكة من الأوصاف فان فسر الجود بأنه الاعطاء الذي هو صفة فعل كان البخل كف النفس عن الاعطاء فيكون مثالا للقبيح من الأفعال لأن الكف فعل من أفعال النفس واطلاق الصد عليه حقيقة كالأول لانه ليس أمرا عدميا فتلخص أن كلا من الجهل والبخل يصح أن يكون مثالا للقبيح من الأوصاف ومن الأفعال (قوله فمعنى الحمد الخ) الفاء للتفريع وتسمى فاء الفصيحة لافصاحها عن شرط مقدر وقعت في جوابه أي اذا عرفت أن الحمد هو الثناء فمعنى قول المصنف الحمد لله الثناء بالجميل الخ أي كل ثناء بجميل

بالمنن وهو ضد الذم الذي هو الثناء بالقبيح من الأوصاف والأفعال كالجهل والبخل فمعنى الحمد لله الثناء بالجميل واجب لله

أوجنسه بناء على أن أل استغراقية أوجنسية وقوله واجب أي ثابت له تعالى على طريق الجواز أولا يقبل الانتفاء كل محتمل لكن قوله و يستحيل في حقه الخ يعين الثاني فهو المراد (وأورد) عليه أن الثناء كما مر هو الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بصفة جميلة والاتيان بماذكر فعل يقبل الوجود والعدم فلا يكون ثابتا بالمعنى المذكور (وأجيب) بأن كلامه على حذف مضاف أي استحقاق الثناء ولاشك أن استحقاقه لازم له تعالى لزوما لا يقبل الانفكاك وحينئذ فعطف قوله و يستحيل على قوله الثناء الخ من عطف اللازم على الملزوم فتفسير الوجوب بالمعنى الثاني مأخوذ من المقام كما علمت والافالمناسب للعبارة أعني قوله الحمد لله أن يفسر بالمعنى الأول اذمدلولها مجرد ثبوت الحمد لله تعالى وبعد ذلك فهذا التقدير أعني تقدير مادة الوجوب خلاف المشهور في هذه العبارة بل المشهور فيها تقدير مستحق أومختص أومملوك (قوله و يستحيل الخ) ظاهره أن هذا مأخوذ من معنى الحمد وليس كذلك الا أن يجاب انه ليس مراده أن ذلك من معنى الحمد بل مراده أنه لازم للمعنى المذكور كما تقدم لأنه يلزم من كون الحمد واجبا لله تعالى بالمعنى المتقدم أن يكون ضده وهو الوصف بالنقص المعبر عنه بالذم فيما مر مستحيلا في حقه تعالى أو مراده أن هذه جملة مستقلة ذكرت بعد المعنى المذكور تعليلا لمحذوف تقديره وانما حكم بذلك لأنه يستحيل الخ وقوله في حقه أي ذاته وصفته وقوله الوصف بالنقص أورد عليه أن الوصف بذلك ليس مستحيلا لأنه مصدر وصفه اذا أتى بما يدل على اتصافه بالقبيح فيكون بمعنى الثناء بتقديم النون الذي هو الاتيان الخ وهو ليس بمستحيل عقلا بل هو واقع وأجيب بأن مراده بالوصف الاتصاف من اطلاق المسبب على السبب العادي اذ العادة جرت بأن من اتصف بشئ يصفه الناس به أو يقدر مضاف نظير ما تقدم أي استحقاق الوصف ولاشك أن الاستحقاق المذكور مستحيل في حقه تعالى والنقص مصدر نقص وهو يستعمل لازما ومتعديا يقال نقص زيد أي قام به النقص ونقص الله أعداءك أي قلل عددهم وأخذ منهم والمراد به هنا اللازم أي يستحيل في حقه تعالى الاتصاف بكونه ناقصا أي قائما به النقص لا الاتصاف بكونه منقصا للغير على صيغة اسم الفاعل أي مقدرا نقصه فليس بمستحيل (قوله والله اسم) يطلق لفظ الاسم على ما يقابل الفعل والحرف وعلى ما يقابل الكنية واللقب وعلى ما يقابل الصفة ويصح هنا ارادة ما عدا الأول فالمراد أنه علم وضعه الله تعالى على نفسه وضعا شخصيا وقيل هو علم بالغلبة وفيه نظر لأن العلم بالغلبة كلي الا أن يقال انه علم بالغلبة باعتبار أصله وهو الاله فهو علم لم يسم به غيره تعالى شرعا ولم يقع خارجا على غيره حفظا لأحديته فكما أنه لا مشارك له في مسماه وجودا ولو عينا الا أن وجوده قديم وكذا عينه أي ذاته بخلاف الحوادث فيهما كذلك لا مشارك له في اسمه وضعا وعلما والصحيح أنه غير مشتق وهو قول الخليل وسيبويه وأكثر الفقهاء والأصوليين وروي الخليل في النوم بعد موته فقال غفر الله لي بقولي في اسمه تعالى انه ليس بمشتق وقد ذكر في القرآن العظيم في ألفين وخمسمائة وقيل ثلثمائة وستين موضعا وهو اسم الله تعالى الأعظم عند أكثر أهل العلم وهو المعتمد لأن من دعا به مع شروطه تحصل له المنفعة العظيمة والاجابة بعين ماسأل لوقته (قوله الذات الواجب الوجود) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها اسم واجب الوجود واعترض على ذلك بأنه يلزم عليه أن يكون غير علم لأن مدلوله حينئذ وهو واجب الوجود كلي والعلم يجب أن يكون مدلوله جزئيا معينا وحينئذ فلا يكون قول لااله الا الله مفيدا للتوحيد لأنه يصير المعنى حينئذ لااله الا هذا الأمر الكلي كيف وقد أجمعوا على افادة ذلك القول التوحيد على أنه يدخل فيه حينئذ الصفات اذ هي واجبة الوجود وان خرجت بقوله المستحق الخ * وأجيب بأن اضافة اسم لواجب الوجود للعهد أي اسم لواجب الوجود المعهود وهو الذات المعينة في الخارج الموصوفة بوجوب الوجود واستحقاق جميع المحامد والوصفان المذكوران ليسا من جملة الموضوع له والا كان كليا وقد سبق منعه بل أتى بهما تمييزا للموضوع له عن غيره وخصا بالذكر دون بقية الصفات للاشارة الى استجماع الذات لجميع صفات الكمال أما الاشارة بالأول فلأن كل كمال يتفرع عن وجوب الوجود بالذات لأن من كان كذلك يكون أكمل الموجودات وأشرفها فيجب

و يستحيل في حقه تعالى الوصف بالنقص والله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع

اتصافه بأشرف الصفات وأما الاشارة بالثاني فلأنه لايستحق جميع المحامد الامن كان متصفا بسائر الكمالات وقدم الأول لأنه كالدليل للثاني ومقتضى التوجيه المذكور أن الوصف الثاني مؤكد للأول ولو الأولى أن يكون مؤسسا بأن يقال خص الأول بالذكر لكونه أكمل الصفات وأشهرها اختصاصا بجنابه تعالى وخص الثاني لبيان سبب الحصر المستفاد من لام الحمدلله لأنها للاستغراق أو للجنس المختص به تعالى فالمعنى وانما كانت جميع الأفراد مختصة بالله أو جنسها مختصا به تعالى لأنه مستحق لجميع المحامد وقدم الأول على الثاني لما مر أو يقال خص الأول لظهوره في تضمن سائر صفات السلوب لأن واجب الوجود هو الذي لا يقبل وجوده الانتفاء أزلا وأبدا فلا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم فيلزم أن يكون قديما باقيا وهكذا الى آخر صفات السلوب والثاني لظهوره في تضمن سائر الصفات الثبوتية وقدم الأول عليه من باب تقديم التخلية على التحلية وماتقدم في الجواب أولى من قول بعضهم انما قام البرهان على أن واجب الوجود لم يوجد منه الا هذا الفرد صح كون الله علما عليه وأفاد التوحيد في لا اله الا الله انتهى لأن مقتضاه أن لفظ الجلالة مدلوله كلي انحصر في جزئي فلا يصح أن يكون علما ولا يفيد التوحيد في لا اله الا الله لأنه يصير المعنى لا اله الا هذا الأمر الكلي المنحصر في جزئي والاشكال المتقدم باق بعينه (واعلم) أن المراد بواجب الوجود واجب الوجود لذاته فلا ترد الحوادث الموجودة فانها واجبة الوجود عرضا من حيث تعلق علم الله تعالى بوجودها لا بعدمها فوجود زيد مثلا في هذا الوقت المعين واجب عرضا لتعلق علم الله تعالى به لا بضده وهو العدم فاندفع الاعتراض بأن واجب الوجود كما يتصف به الباري تعالى يتصف به غيره (قوله المحامد) جمع محمدة بمعنى الحمد (قوله والصلاة) مبتدأ ومن الله حال منه على مذهب سيبويه المجوز لمجيء الحال من المبتدأ أو يمكن تمشيته على مذهب الجمهور بأن يقدر مضاف في العبارة أي وتفسير الصلاة حالة كونها كائنة من الله تعالى فتكون حالا من المضاف اليه ثم حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فارتفع ارتفاعه وقوله زيادة تكرمة خبر وأشار بلفظ الزيادة الى أن أصل التكرمة ثابت له ﷺ والى أنه عليه الصلاة والسلام ينتفع بصلاة غيره أي دعائه له على الصحيح من أن الأنبياء ينتفعون بذلك لكن لاينبغي للمصلي قصد ذلك كما مر لما فيه من اساءة الأدب وقيل ان المنفعة عائدة على العبد ليس الا وتفسيره الصلاة بزيادة التكرمة أخذه من المقام وهو تعلقها به ﷺ فالمناسب لمقامه الشريف تفسيرها بذلك وكذا باقي الأنبياء والملائكة لكن زيادة التكرم متفاوتة وأما معناها الأصلي فهو التكرمة والانعام فقوله من الله قيد خرج به الصلاة من غيره كالآدميين والجن والملائكة فان معناها الدعاء بخير ولا ينافي ذلك قولهم انها من الآدميين الدعاء ومن الملائكة الاستغفار لأن الاستغفار دعاء بالمغفرة والرحمة وقوله على نبيه قيد ثان خرج به الصلاة من الله على غير نبيه فان معناها التكرمة والانعام وهو معنى الرحمة اذ المراد بها الانعام أو ارادته لا الرقة التي في القلب واطلاق الصلاة على الرحمة اطلاق حقيقي لغة كما يدل له قولهم ان الصلاة اما من قبيل المشترك اللفظي فمعناها من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الآدميين تضرع ودعاء أو من قبيل المشترك المعنوي فمعناها العطف والاحسان وذلك يختلف باختلاف ما يضاف اليه فان أضيف الى الله تعالى كان معناه الرحمة وهكذا اذ من المعلوم أن اطلاق المشترك اللفظي على بعض أفراده حقيقة وكذا المعنوي على مافيه فالقول بأن الصلاة معناها لغة الدعاء فان أضيفت الى غيره تعالى كانت باقية على معناها وان أضيفت الى الله تعالى كان معناها الرحمة التي هي لازمة للدعاء اهـ لايظهر لاقتضائه أن اطلاقها على الرحمة مجاز لغوي وليس كذلك كما علمت ولعل اقتصارهم على كون معنى الصلاة في اللغة الدعاء لكونه أظهر معانيها وليس المراد أنها لا تطلق في اللغة الا عليه والتكرمة معناها العظمة والمراد بها التكريم أي التعظيم وعطف الانعام عليه مغاير لأن بينهما عموما وخصوصا وجهيا فقد يوجدان فيما اذا عظمك شخص بالقيام لك مثلا وأنعم عليك بشيء وقد ينفرد الأول فيما اذا عظمك ولم ينعم عليك بشيء والثاني فيما اذا أنعم

المحامد والصلاة من الله على نبيه زيادة تكرمة وانعام

عليك بشيء ولم يعظمك وقد يطلق الانعام على التكرمة فيكون العطف للتفسير وهو ظاهر (قوله والسلام) أي من الله تعالى على نبيه ففيه الحذف من الثاني لدلالة الأول أي وأما السلام من الملائكة والانس والجن فهو الدعاء ومن الله على غير نبيه فهو مطلق التحية أو التأمين (قوله زيادة تأمين) فيه اشارة الى أن أصل التأمين حاصل له عليه الصلاة والسلام نظير ما مر في الصلاة وهو ضد التخويف لأن الأمن ضد الخوف والمراد به السلامة مما يخاف ومقتضى هذا أنه عليه الصلاة والسلام يلحقه خوف وهو كذلك لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يخافون في بعض مواطن الموقف على أممهم وعلى أنفسهم ويفسبهم الله تعالى المغفرة لهم وكذا يلحقه عليه الصلاة والسلام خوف في الدنيا لكن خوفه فيها خوف اجلال ومهابة لا خوف من العذاب أن يحل به أو خوفه من الوقوع في حسنات الأبرار التي هي سيئات بالنسبة للمقربين كما قيل ذلك في قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك فاذا كان عندك خمسة دراهم وتصدقت منها بأربعة وأبقيت واحدا كان ذلك حسنة عند الأبرار سيئة عند المقربين (قوله وطيب تحية) أي تحية طيبة والتحية في الأصل الدعاء بالحياة ثم أطلقت على مطلق الدعاء ثم أطلقت على دعاء مخصوص وهو السلام عليكم مثلا ومقتضى هذا أن الله تعالى يدعو للنبي ﷺ وليس كذلك اذ ليس هناك أعظم منه حتى يدعوه وحينئذ فالمراد بالتحية خطابه تعالى له ﷺ بما يسره ويلتذ به بأن يحييه في الجنان بكلام قديم تحية تليق بجنابه ﷺ وعطف ذلك على ماقبله مغاير اذ لا يلزم من زيادة التأمين زيادة طيب التحية ولا من زيادة طيب التحية زيادة التأمين (قوله واعظام) مصدر أعظم أي فخم وكبر بمعنى التعظيم الذي هو مصدر عظم بالتشديد فكأنه قال وتعظيم أي تفخيم وتكبير وعطفه على تأمين من عطف اللازم على الملزوم لأنه يلزم من زيادة التأمين زيادة التعظيم وعلى طيب التحية من عطف العام على الخاص لأنه يلزم من زيادة طيب التحية زيادة التعظيم دون العكس والحاصل أن معنى السلام مركب من ثلاثة أشياء زيادة التأمين وزيادة طيب التحية وزيادة التعظيم وقد علم مما مر أن سلام الله تعالى على نبيه ﷺ وعلى بقية الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ليس من قبيل الدعاء وكذا صلاته عليهم لما مر أن الدعاء لا يتصور منه تعالى لأنه طلب والله تعالى مدعو ومطلوب منه لا داع ولا طالب اذ ليس هناك من هو أعظم منه حتى يطلب منه نعم ان أريد كونه يدعو ذاته بايصال الخير للمدعو له أي يطلب منها ذلك صح والطلب النفسي مغاير للارادة (قوله ورسول الله هنا) قيد بهنا احترازا عن الرسول في مبحث النبوات فان المراد به ما يعم نبينا ﷺ وغيره من بقية الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين (فان قيل) لم لم يرد به كل رسول كما حمله على ذلك بعضهم (أجيب) بأنه انما خصه بذلك لأمرين الأول أن رسول الله غلب استعماله في نبينا ﷺ فصار علما بالغلبة على تلك الذات الشريفة ولا يطلق على غيرها الا مقرونا بذكر اسمه أو قرينة الثاني أن الاضافة للعهد الخارجي العلمي فانها تأتي لما تأتي له اللام فالمقتضي للتخصيص أمران كما علمت ولم يعرف الرسول مع أنه بصدد بيان كلمات المصنف كأنه لظهوره وهو انسان ذكر حر أوحي اليه بشرع وأمر بتبليغه فان لم يؤمر بذلك فنبي فقط وهو مأخوذ من الارسال وهو البعث من مكان الى آخر في أمر لبعثه من حضرة الحق الى الخلق لصلاح معاشهم ومعادهم (قوله اعلم الخ) عبر بالعلم دون غيره كالمعرفة والدراية والفهم والادراك والقراءة والسماع لأن العلم هو الكثير الشائع في الاستعمال ولأنه يتصف به المولى والمخلوق والمعرفة لا يتصف بها الا المخلوق ولأنه الثابت في القرآن في قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله بخلاف المعرفة ولأن المعرفة كما قيل تتعلق بالبسائط والجزئيات دون المركبات والكليات بخلاف العلم وان كان الصحيح ترادفهما والدراية تستدعي تحصيل المعاني مع التأني والمهلة اذ هي العلم الحاصل بعد التفكر والتخيل فلا تناسب الاهتمام المناسب للمقام لاقتضائه السرعة بخلاف العلم فانه يفيد السرعة والفهم والادراك يستدعيان كلاما سابقا ولم يسبق هنا شيء والقراءة والسماع يتعلقان بالالفاظ مع أن المقصود تحصيل المعاني اذ المراد أدرك بالدليل أن كل ما حكم به

والسلام زيادة تأمين له وطيب تحية واعظام ورسول الله هنا هو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم (ص) اعلم

العقل

الفعل لايخرج عن هذه الثلاثة لتتوصل بذلك الى معرفة مايجب ومايستحيل ومايجوز فى حقه تعالى وأعاقلنا بالدليل لأن العلم هو حكم الذهن أى ادراكه الجازم المطابق للواقع الناشىء عن دليل والدليل هنا هو ما أشار اليه فيما سيأتى بقوله لأن ماحكم به العقل الخ وبهذا يجاب عن عدم تعبيره بالجزم والاعتقاد وهو أن كلا منهما يكون بلا دليل بخلاف العلم ولم يقل اعلموا بصيغة الجمع لئلا يتوهم أنه فرض كفاية مع أنه فرض عين وسيأتى الكلام على مايتعلق بهذه المفردات عند حل الشارح (قوله أن الحكم) أتى بأن توكيدا للانحصار لايقال ان ذلك ليس منكرا ولامشكوكا فيه فلا يحسن الاتيان بها لأنا نقول انها قد يؤتى بها لكون الخبر أمرا عظيما يهتم به كما فى قوله تعالى انا فتحنا لك فتحا مبينا (قوله ينحصر الخ) اعلم أن الحصر على ثلاثة أقسام حصر الكلى فى جزئياته وضابطه صحة الحمل أى الاخبار بذلك الكلى الذى هو المقسم عن كل واحد من الجزئيات التى هى أقسام له كانحصار الكلمة فى اسم وفعل وحرف اذ يصح أن تقول الاسم كلمة وهكذا وحصر الكل فى أجزائه وضابطه صحة انحلال الكل الى الأجزاء التى تركب منها كانحصار السكنجبين فى خل وعسل والحصير فى سمار وخيط فماهية كل مركب من الأمرين المذكورين يصح انحلال كل أى تفكيكه اليهما وحصر بمعنى عدم الخروج وكلام المصنف لايصح أن يكون من قبيل الأول لعدم صحة حمل المقسم أى الحكم العقلى على كل من الأقسام اذ لايصح أن يقال الوجوب حكم عقلى وكذا البقية لأنه لاشىء من الحكم العقلى المفسر بأنه اثبات أمر أو نفيه بوجوب ولا استحالة ولاجواز فلا يصح صدقه على شىء منها أى حمله عليها أى الاخبار به عن كل واحد منها ولا من قبيل الثانى لأن الوجوب ومابعده ليست أجزاء للحكم المذكور وانما أجزاؤه المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة ووقوعها أولا وقوعها على مافيه وحاول جماعة تصحيح جعله من قبيل الأول فأجاب بعضهم بتقدير مضاف فى الأول أى ان متعلق الحكم الوجوب الخ و بعضهم بتقدير مضاف فى الثانى أى اثبات الوجوب و اثبات الاستحالة واثبات الجواز وفيهما نظر أما الأول فلما يلزم عليه من الاخبار بخاص عن عام اذ متعلق الحكم كما يصدق بالوجوب مثلا الذى هو المحمول يصدق بالموضوع والنسبة ووقوعها أولا وقوعها على مامر وأما الثانى فلأن بعض العقائد خارجة عن هذه الثلاثة كقولك الله قادر أو موجود أو الواحد نصف الاثنين فليس فى ذلك اثبات وجوب ولاغيره مع أنه حكم عقلى ويمكن أن يجاب بأن المراد اثبات الوجوب أعم من أن يعبر عن الوجوب بذلك العنوان كقولك قدرة الله تعالى واجبة أو يعبر عنه بما اتصف به أى الوجوب كقولك الله قادر فان القدرة متصفة بالوجوب وكذا يقال فى الاستحالة والجواز فهذه الثلاثة وان لم يتعين فى الحكم العقلى كونها محكوما بها لصدقه حيث لاتذكر كما مر لكن لابد منها فى نفس الأمر وبعضهم أجاب بأن المنحصر فى الثلاثة وصف الحكم أو الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما وجوب أو استحالة أو جواز أى لايخلو من الاتصاف بواحد منها وفيه نظر لأن الحكم بمعنى الاثبات أو النفى لايتصف بالوجوب والاستحالة أصلا اذ هو ممكن فوصفه دائما الامكان نعم هى أوصاف لمتعلقه كالقدرة والارادة وثبوتهما له تعالى فالأحسن أن يجعل الحصر فى كلام المصنف من قبيل الثالث وهو عدم الخروج كقولك انحصر حكم الأمير فى البلدة الفلانية وانحصرت فكرتى فى ذنوبى بمعنى أن حكم الأمير لايتجاوز تلك البلدة وفكرتى لاتتجاوز ذنوبى وان لم تكن البلدة والذنوب أجزاء ولا جزئيات للحكم والفكر وكذلك ماهنا فالمعنى أن الحكم العقلى لايخرج عنها لأنها جزئيات ولا أجزاء له وانما هى أوصاف لمتعلقه أعنى النسبة الحكمية أو المحكوم به كما مر والى هذا أشار الشارح فيما سيأتى بقوله ومعنى انحصاره فى الثلاثة الخ (قوله الوجوب الخ) هو عدم قبول الانتفاء والاستحالة عدم قبول الثبوت والجواز قبول الثبوت والانتفاء فالأولان أمران سلبيان والثالث أمر اعتبارى وهذه الثلاثة تقع محمولات أى يخبر بها من حيث الاشتقاق فيقال قدرة البارى واجبة وشريكه مستحيل وبعثة الرسل جائزة ولذا قال المصنف فالواجب الخ وقدم الواجب لشرفه وأعقبه بالمستحيل لأنه ضده وأخر الجائز لأنه لم يبق له مرتبة

أن الحكم العقلى ينحصر فى ثلاثة أقسام الوجوب والاستحالة والجواز فالواجب

الا التأخير وأيضا فهو شبيه بالمركب وما قبله شبيه بالبسيط والمركب متأخر وعلى قياس ذلك يقال فى تقديم الوجوب وما بعده (واعلم) أن الواجب اما ذاتى واما عرضى والأول قسمان واجب مطلق وواجب مقيد فالأول كذات الله تعالى وصفاته فانها واجبة وجودا مطلقا والثانى كالتحيز للجرم فانه واجب مقيد بدوام الجرم بمعنى أنه لا يقبل الانتفاء والثالث كوجودنا فى هذا الوقت فانه عرضى اذ لم يجب الا لتعلق علم الله تعالى به لا بعدمنا فى ذلك الوقت والفرق بينه وبين التحيز للجرم أن نسبة التحيز للجرم حكم واجب مادته الوجوب أى صفته المتحققة له فى نفس الأمر هى الوجوب لا الامتناع ولا الامكان كالحكم على الانسان بالحيوان مثلا بخلاف نسبة الوجود لزيد مثلا فان مادته أى صفته المتحققة له فى نفس الأمر الامكان لا الوجوب والمعرف بالتعريف المذكور هو الواجب الذاتى بقسميه وانما لم يقيده المصنف بذلك لأنه عند الاطلاق لا يحمل الا على الذاتى ولا يحمل على العرضى الا بالتقييد (قوله مالا يتصور الخ) ما يصح أن تكون نكرة موصوفة بمعنى أمر أى معلوم فجملة لا يتصور صفتها وأن تكون موصولة نعتا لمحذوف والجملة صلتها أى الأمر الذى لا يتصور أعم من أن يكون ذلك الأمر ذاتا أو صفة أو نسبة كقولك ذات الله تعالى واجبة وقدرة الله واجبة فكما أن الذات تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها وكما أن الصفة كالقدرة تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها له تعالى وكذا يقال فى الاستحالة والجواز فكما أن الشريك يتصف بالاستحالة كذلك ثبوته له تعالى وكما أن بعثة الرسل تتصف بالجواز كذلك ثبوتها وسيأتى ما يتعلق بالفعل من حيث بناؤه للفاعل والمفعول وأن المراد بالتصور الامكان أو التصديق لا مجرد الادراك لأن العقل يتصور المستحيل ويدركه (قوله نزل الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال لم خالف المصنف عادة المؤلفين فى تعبيرهم بأما بعد وحاصل الجواب أنه نزل اعلم منزلة أما بعد أى صيره مثله وأقامه مقامه ونكتة العدول عن اللفظ الشائع وهو أما بعد التنبيه على أن غير العلم لا يبتغى سببا والشيخ مصدر شاخ يشيخ شيخا وصف به كعدل ورضا أو صفة كسيد خفف لكثرة الاستعمال أى دورانه على الألسنة سمى شيخا لما حوى من كثرة المعانى المقتضية للاقتداء به فى ذلك الفن لا لكبر سنه وهو لغة من بلغ أربعين سنة الى آخر عمره فان الناس يقال لهم أطفال وصغار وصبيان وذرارى الى البلوغ وشبان وفتيان الى الثلاثين وكهول الى الأربعين وبعد ذلك الرجل شيخ والمرأة شيخة والقوة تزيد الى الأربعين وتقف الى الستين وتنقص كل يوم بعد ذلك وكل مولود يزيد كل عام قدر أربع أصابع مقبوضة بأصابع نفسه وطول كل أحد أربعة أذرع بذراع نفسه واصطلاحا من بلغ رتبة أهل الفضل ولو صبيا (قوله رضى الله عنه) خبر بمعنى الدعاء والرضا رتبة أعلى من العفو لأن الرضا بالشىء قبوله فهو أعلى من العفو الذى هو المسامحة وعدم المؤاخذة ويشير الى ذلك قول بعضهم اللهم ارض فان لم ترض فاعف فان المولى قد يعفو ولا يرضى ورضاه تعالى اما صفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام فان أريد هنا الأول فظاهر وان أريد الثانى ورد عليه أن الدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد فى الحال وارادته تعالى أزلية يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء الا أن يقال يصح ذلك نظرا لتعلق الارادة الحادث فان ذلك لا يستحيل تجدده (قوله منزلة أما بعد) انما لم يقل منزلة وبعد لأن أما بعد هى الأصل اذ هى الواردة فى الأحاديث وكلام العرب (قوله فى الدلالة) فى بمعنى من بيان للمنزلة فهو بيان الوصف المقيس عليه الذى هو أما بعد وفيه أنه قد يؤتى بعدها بالسبب الحامل على التأليف مثلا لأنها موضوعة للانتقال من أسلوب أى فن ونوع من الكلام الى آخر أعم من أن يكون مقصودا أولا الا أن يقال المراد المقصود حقيقة أو حكما وسبب التأليف مثلا فى حكم المقصود باعتبار كونه سببا له مثلا يسمى مقصودا تجوزا باعتبار تلك السببية أو غيرها بقى أن أما بعد لا تدل على الشروع بالفعل لجواز أن يقول أما بعد ويسكت الا أن يقدر مضاف فى كلامه أى قصد الشروع أو أن المراد غالبا (قوله ونبه الخ) هذا بيان لنكتة مخالفة المصنف لغيره فى تعبيره باعلم دون أما

مالا يتصور فى العقل عدمه والمستحيل مالا يتصور فى العقل وجوده والجائز ما يصح فى العقل وجوده وعدمه (ش) نزل الشيخ رضى الله تعالى عنه اعلم منزلة أما بعد فى الدلالة على الشروع فى المقصود ونبه على أن غير العلم لا يبتغى سببا

بعد فهو جواب عن سؤال حاصله أن الاتباع خير من الابتداع وحاصل الجواب أن ذلك الابتداع لنكتة حسنة وهي التنبيه المذكور فكأنه قال للتنبيه الخ والمراد بالتنبيه الاشارة ووجه الاشارة أن الأمر بالشئ نهي عن ضده والمراد بالعلم العلم المطلوب في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل وغيره هو التقليد والظن والشك والوهم والجهل المركب فان هذه لاتكفي في هذا الفن بل لابد فيه من العلم لأن الجاهل المذكور والشاك والمتوهم والظان لا ايمان لهم فهم كفار وأما المقلد فمختلف في كفره كما سيأتي وان كان الصحيح أنه مؤمن عاص ان كان فيه أهلية النظر فقوله لا يبتغي أي لا يطلب أن يكون سببا لمعرفة العقائد لأنه حرام اما كفر أو غيره وانما قلنا المراد بالتنبيه الاشارة لما ذكر لأن متعلق العلم المذكور في كلامه هو حصر أقسام الحكم العقلي في الأقسام الثلاثة فمعنى اعلم المستفاد منه صريحا أطلب منك تحصيل ما ذكر بطريق العلم بحيث تبحث عن دليل حصر القسمة في الثلاثة وتفهم دلالته على ذلك ويؤخذ منه بطريق الاشارة والتلويح ما قلنا ووجه الأخذ أنه اذا كان هذا لابد فيه من العلم ولا يكفي فيه غيره فالعقائد الدينية من باب أولى ويصح أن يراد بالعلم أحد العلوم المدونة وغيره هو الحرف والصنائع مثلا والمعنى أن غير الاشتغال بالعلم لا يطلبه العاقل ولا يرضاه سببا أي حرفة وصنعة لأن في الاشتغال بالعلم مع الاخلاص سعادة الدارين خصوصا العلم الموصل الى معرفة الله تعالى وقد علمت أن عطف ونبه على نزل من عطف العلة على المعلول (قوله والحكم اثبات الخ) اعترض هذا التعريف بأمور أربعة الأول أنه غير مانع لصدقه بقولك زيد لازيد فان الأول اثبات أمر والثاني نفيه مع أن ذلك ليس من الحكم في شئ وأجيب بأن في العبارة حذفين والتقدير اثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر الثاني أنه غير جامع لأن قوله أو نفيه عائد على الأمر الأول فيخرج قولك زيد ليس بقائم من أول الأمر من غير أن يتقدمه اثبات القيام له وأجيب بأن الضمير عائد على الأمر من حيث هو الأمر لا على الأمر الذي جرى عليه الاثبات فيكون فيه استخدام وهو أن يذكر الشئ بمعنى ويعاد عليه الضمير بمعنى آخر كقوله

اذا نزل السماء بأرض قوم * رعيناه وان كانوا غضابا

فان المراد بالسماء الغيث وبالضمير في رعيناه النبات بخلاف شبه الاستخدام فانه ذكر الشئ بمعنى ثم ذكره ثانيا بمعنى آخر كقولك لي عين أنفق من العين فان المراد بالعين الأولى الباصرة وبالثانية عين الذهب مثلا وليس هذا من قبيل عندي درهم ونصفه كما توهمه بعضهم لأن الضمير في ونصفه لا يصح عوده على الدرهم الأول ولا على الدرهم من حيث هو لصدقه بالأول وهو فاسد بل على درهم آخر أي نصف درهم آخر مثل الأول نعم يصح أن يكون من قبيل ذلك باعتبار عدم كون الضمير عائدا على الأول فقط الثالث أن ذكر أو في الحدود ممنوع وأجيب بأن محل المنع اذا كانت للشك أما اذا كانت للتنويع فيجوز دخولها في الرسوم كما هنا لا في الحدود الحقيقية وهي التي تكون بالذاتيات لما يلزم عليه من كون فصل الماهية مساويا لها وأخص منها مثاله الانسان حيوان ناطق أو ضاحك اذا فرض أن ضاحكا فصل ذاتي فناطق من حيث كونه فصلا للماهية مساو لها ومن حيث ان المميز هو الفصل الآخر أخص منها وهي أعم منه لتحققها بالفصل الآخر الرابع أن الكلام في الحكم العقلي فأي داع الى تعريف مطلق الحكم أولا ثم تقسيمه وتعريف كل قسم على حدته (وأجيب) بأن الحكم العقلي أخص من مطلق الحكم ومعرفة الأخص متوقفة على معرفة الأعم كتوقف معرفة الانسان على معرفة الحيوان مثلا وأيضا فلما ذكر المصنف الحكم وقيده بالعقلي علم منه أن هناك حكما غير عقلي فتشوفت النفس الى بيان ذلك الغير فاحتاج الشارح الى بيان الحكم من حيث هو وتقسيمه الى الأقسام الثلاثة ليتوصل بذلك الى معرفة ذلك الحكم المقيد بالقيد المذكور ومعرفة غيره من بقية الأقسام واعلم أنك اذا قلت زيد قائم مثلا فقد اشتمل هذا التركيب على محكوم عليه وهو زيد ومحكوم به وهو القيام ونسبة وهي ثبوت القيام لزيد وادراك كل من هذه الثلاثة يسمى تصورا وادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة يسمى تصديقا

والحكم اثبات أمر أو نفيه

وحكما وظاهر عبارة الشارح أن الحكم فعل حيث عرفه بالاثبات الذى هو فعل من أفعال النفس وهو أحد أقوال ثلاثة والصحيح أنه كيفية ويمكن حمل كلامه عليه بأن يراد بالاثبات ادراك الثبوت من اطلاق الملزوم وارادة اللازم قال السيد فى حواشى الشمسية ومايتوهم من قولهم الاثبات والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب من أن للنفس فعلا فليس مرادا بل المراد من جميع ذلك كله هو الادراك واختلف فى الادراك فقيل انفعال وقيل كيفية وهو الصحيح فيكون الصحيح أن الحكم أيضا من قبيل الكيف ويمثل للثلاثة بوضع الخاتم على الشمعة فوضعه فعل وتأثرها أى قبولها للتأثير انفعال والهيئة الحاصلة كيفية * ثم اعلم أنه لافرق فى الاثبات بين أن يكون على جهة الحمل أى الاخبار نحو العالم حادث أو على جهة الصحبة واللزوم كقولك كلما كان العالم متغيرا كان حادثا أو على جهة العناد كقولك الموجود اما قديم أو حادث وكذا يقال فى النفى نحو العالم ليس بقديم أو ليس كلما كان العالم متغيرا كان القديم وصفا له أى لا تلازم بينهما أو ليس الموجود اما حادث أو ممكن فالمسلوب فى الأول الحكم وفى الثانى التلازم والربط وفى الثالث العناد (قوله والحاكم بالاثبات الخ) ظاهره أن الاثبات أو النفى محكوم به وقد تقدم أنه الحكم فيلزم اتحاد المحكوم به والحكم وهو باطل وأيضا فالحاكم انما يحكم بالثبوت أو الانتفاء الذى هو النسبة لا بالاثبات أو النفى وحاصل الجواب أن فى كلامه حذف مضاف أى بمتعلق الاثبات وهو الثبوت أو المحكوم به أو أنه أطلق الاثبات والنفى وأراد الثبوت والانتفاء (قوله اما الشرع الخ) اعترض بأن الشرع هو الأحكام الشرعية المعرفة بأنها وضع الهى أى أحكام وضعها الله تعالى للعباد الخ ولامعنى لحكم تلك الأحكام (وأجيب) بأن المراد به الشارع من اطلاق المصدر وارادة اسم الفاعل أو أنه على حذف مضاف أى ذو الشرع وهو الله تعالى اذ هو الشارع حقيقة قال تعالى شرع لكم من الدين الآية أو الرسول صلى الله عليه وسلم مجازا لأنه المبلغ (قوله واما العقل) اعترض بأن الحاكم أى المدرك حقيقة انما هى النفس الناطقة والعقل صفتها وآلة لإدراكها (وأجيب) بأن اسناد الحكم اليه مجاز من باب الاسناد الى السبب والمنشأ كما يقال قدرة البارى تعالى موجدة للأشياء ومؤثرة فيها مع أن البارى جل وعلا هو المؤثر حقيقة بقدرته والقدرة انما هى منشأ للتأثير ويقدر مضاف أى ذو العقل وهذا كله بناء على الصحيح من مغايرة العقل للنفس أما على القول الآخر عند الحكماء من أنهما شىء واحد فلاحاجة الى ذلك واختار هذا القول القرافى حيث قال الحق أن العقل والروح والنفس بمعنى واحد ولذا قيل ان العقل اذا زال لم يعد وحينئذ فالمراد بزواله فى كلام العلماء استتاره (قوله العادة) هى ما اعتاده الناس أى ما تكرر عندهم مرة بعد أخرى وليس ذلك بحاكم بل الحاكم هو النفس فاسناد الحكم اليها مجاز من الاسناد الى السبب أو يقدر مضاف أى أهل العادة أو يراد بالعادة أهلها (قوله فلذلك انقسم الحكم) استشكل بأن انقسامه الى عادى وعقلى ظاهر لأن كلا منهما جزئى من جزئياته وأما انقسامه الى شرعى فليس بظاهر لأن الحكم اثبات أمر أو نفيه والاثبات أو النفى اما ادراك أو فعل من أفعال النفس وكل منهما لا يصدق على الشرعى أما على الأول فلأن الشارح فسر الشرعى بأنه خطاب الله تعالى أى كلامه والكلام غير الادراك وأما على الثانى فلأن الفعل حادث والخطاب كلام قديم ولا يصدق الحادث على القديم والمقسم يجب صدقه على جميع أقسامه (وأجيب) بأن فى التعبير بالانقسام مسامحة وأن مراده أن الحكم يطلق بازاء معنيين أحدهما للمعنى الأول وبالآخر المعنى الثانى وهو الكلام ويطلق أيضا على النسبة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه وأجيب أيضا بأن خطابه تعالى اما أمر أو نهى أو تخيير أو وضع وكل منها وان كان من قبيل الانشاء لكنه يتضمن الخبر مثلا أقيموا الصلاة يستلزم قولنا الصلاة واجبة وهو مشتمل على اثبات الوجوب للصلاة فصح كون الخطاب المذكور من أقسام الحكم باعتبار لازمه وأما اطلاق الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلا أنه حكم شرعى فاطلاق مجازى باعتبار اللزوم المذكور وان صار ذلك حقيقة عرفية

والحاكم بالاثبات أو النفى اما الشرع واما العقل واما العادة فلذلك انقسم الحكم

الى ثلاثة أقسام شرعى وعادى وعقلى فالحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين

لم فالجواب بأن الحكم يطلق عند الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلا فيكون من جزئيات الحكم المعرف بما مر يرجع للجواب المذكور (قوله الى ثلاثة أقسام) لكن المناسب منها فى المقام هو العقلى لأنه الذى ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لأن له دخلا فى اثبات جميع العقائد وبه يحصل التوحيد بلا قيد وأما الشرعى فذكره لأنه قد يكون عاضدا للعقلى وقد يكون مستقلا فى اثبات الصفات التى لا تتوقف دلالة المعجزة على صدق الرسول عليها وهى السمع والبصر والكلام ولوازمها وذكر العادى تتميما للأقسام والعناد بين الثلاثة حقيقى اذ لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها فى شئ واحد (قوله خطاب الله) حقيقة الخطاب توجيه الكلام الى المخاطب والمراد به هنا اسم المفعول أى المخاطب به أى الكلام المفهم بالفعل بناء على أنه يشترط فى تسمية الكلام خطابا وجود المخاطبين بالفعل بصفات التكليف حالة الخطاب وعليه فلا يسمى كلامه تعالى فى الأزل قبل وجود المخاطبين خطابا أو الذى يقصد به افهام من علم الله وجوده ممن هو أهل للفهم بناء على أنه لا يشترط فيه ذلك وعليه فيسمى كلامه تعالى فى الأزل خطابا فالخلاف فى تسمية الكلام فى الأزل خطابا وعدمها مبنى على الخلاف فى أنه هل يشترط فى تسميته خطابا وجود المخاطبين بالفعل أولا وينبنى على ذلك أيضا خلاف آخر هل الحكم الشرعى حادث أو قديم فعلى الأول هو حادث لأنه الكلام المفهم بالفعل وان شئت قلت المتعلق تعلقا تنجيزيا ولا يكون مفهما بالفعل ومتعلقا تعلقا تنجيزيا الا فيما لا يزال بعد وجود المكلفين وبعثة الرسل اليهم فهو كلام الله تعالى المقيد بالافهام بالفعل أو بالتعلق التنجيزى والهيئة المركبة من القديم والحادث حادثة لتجددها بعد عدم لأن الحادث وان كان حقيقة فى الموجود بعد عدم يطلق مجازا على المتجدد بعد عدم وعلى الثانى قديم لعدم اعتبار الافهام بالفعل والتعلق التنجيزى فى مفهومه وخطاب كالجنس للحكم وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غيره كالملوك والآباء والأمهات والمشايخ وغيرهم من الانس والجن والملائكة فلا يسمى خطابهم حكما شرعيا وانما سمى خطاب الرسل بالتكاليف حكما شرعيا لأنهم مبلغون عن الله تعالى معصومون فى تبليغهم عن الكذب عمدا وسهوا فان قيل اذا كان الخطاب الكلام المخاطب به القائم بذات الله تعالى فمن أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل فى التعريف والخارج عنه أجيب بأنه يدل عليه الكتاب والسنة ونحوهما فان قيل أخذهم الخطاب جنسا للحكم يقتضى أن الحكم الثابت بنحو القياس أو السنة أو الاجماع لا يسمى حكما شرعيا اذ لا خطاب مع أنه حكم شرعى فلا يكون التعريف جامعا لأنا نقول نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وقوله المتعلق صفة كاشفة ليست للاحتراز عن شئ لأن كلامه تعالى لا يكون الا متعلقا اما تعلقا تنجيزيا بالنسبة للأمر والنهى أو ما هو أعم بالنسبة لغيرهما وانما ذكره ليعلق به قوله بأفعال الخ وتعلقه تعلق دلالة بمعنى أنه لو أزيل عنا الحجاب لوجدناه دالا على جميع أقسام الحكم العقلى من الواجبات والجائزات والمستحيلات ومعلوم أن المتعلق والمخاطب به هو الكلام النفسى سواء قلنا ان الحكم قديم أو حادث لا اللفظى لعدم مناسبته هنا وقوله بأفعال المكلفين خرج به خطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين وصفاتهم والجمادات كمدلول الله لا اله الا هو خالق كل شئ ولقد خلقناكم أى ذواتكم وصفاتكم ويوم نسير الجبال فلا يسمى ذلك حكما شرعيا وكذا المتعلق بذوات الحيوانات وأفعالها وصفاتها كقوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء وقوله والله بكل شئ عليم وبقى فى الحد قصص أفعال المكلفين والأخبار المتعلقة بأفعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فان الله يتوب عليه وقوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا فأخرجهما بقوله بالطلب على ما سيأتى والمراد بفعل المكلف ما صدر عنه سواء كان من أفعال الجوارح أو اللسان أو القلب فيشمل القول والنية والمراد بالصدور أن يكون مكتسبا له اما بذاته كالحركة مثلا أو باعتبار أسبابه كالايمان بالله تعالى ورسله فانه مكتسب باعتبار أسبابه كالنظر مثلا أما ذاته فليست مكتسبة لأنها ليست فعلا اختياريا سواء قلنا ان الايمان هو المعرفة أو حديث النفس التابع لها

أما على الأول فظاهر لأن المعرفة من مقولة الكيف وأما على الثاني فلأن حديث النفس التابع لذلك هو قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت وقولها المذكور كلامها النفسي والكلام النفسي كيفية لا فعل لأن الصحيح أنه ليس للنفس فعل وانما لها مجرد الادراك وأما قولهم ايجاب وسلب وايقاع وانتزاع ونحو ذلك فعبارات المراد منها غير ظاهرها وهو الادراك لا الفعل كما ذكره السيد فى حواشي الشمسية وتقدم أن الادراك كيفية على الصحيح ويعبر عن حديث النفس المذكور فى فن الكلام بالتصديق والاذعان فالمراد منها واحد وهو حديث النفس أى قولها آمنت وصدقت بخلاف التصديق والاذعان فى المنطق فان المراد بهما مجرد الادراك وما وقع فى عبارة التهذيب من قوله ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور فالمراد بالاذعان فى ذلك الادراك فالتصديق الكلامي غير التصديق المنطقي كما قرره شيخنا العدوى مرارا خلافا لما يفيده كلام السعد وغيره فى بعض المواضع وقد علم مما تقرر أن الايمان ليس مكلفا به باعتبار ذاته لأن التكليف لا يتعلق الا بالفعل وهو كيف كما علمت فالتكليف به انما هو باعتبار أسبابه كالنظر كما مر وفيه أن النظر انما هو سبب للمعرفة لا لحديث النفس الذى هو الايمان على التحقيق فالأولى الجواب بأن مرادهم بالفعل ما قابل الانفعال فيشمل الكيف واعترض التعبير بأفعال المكلفين بصيغة الجمع فى الموضعين بأنه يخرج عنه ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي ﷺ والحكم بقبول شهادة خزيمة وحده وبأنه يلزم على ذلك عدم تناول التعريف لشيء من الأحكام اذ لا يصدق على حكم منها أنه متعلق بجميع أفعال المكلفين وأجيب بأن أل للجنس على حد فلان يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها فالمراد أن ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار وكذلك ماهنا فالمراد تعلق الحكم بفعل منها لا بجميعها ويدخل فى ذلك الفعل الخواص وغيرها واعترض التعبير بالمكلفين أيضا بأنه مشكل مع قوله فى التعريف أو الوضع لهما فان خطاب الوضع يتعلق بالصبي والمجنون بدليل أنهما يضمنان متلفاتهما ولعله ذكر ذلك تبعا لغيره نظرا للغالب من تعلق الخطاب بالمكلفين فان خطاب التكليف خاص بهم وخطاب الوضع مشترك بينهم وبين غيرهم واذا كان للغالب فلا مفهوم له (قوله بالطلب) متعلق بخطاب والباء للملابسة من ملابسة الجنس لأنواعه الاعتبارية وذلك أن كلامه تعالى واحد من حيث ذاته لكنه يتنوع الى الانواع المذكورة من حيث دلالته وتعلقه فمن حيث دلالته على طلب الفعل أو الترك جازما كل منهما أو غير جازم يسمى طلبا ويسمى أيضا ايجابا ان كان طلب الفعل جازما وندبا ان كان غير جازم وتحريما ان كان طلب الترك جازما وكراهة ان كان غير جازم ومن حيث دلالته على التخيير يسمى اباحة فدخل تحت الطلب أربعة أحكام الايجاب والندب والتحريم والكراهة والطلب فى الأولين يسمى أمرا وفى الأخيرين يسمى نهيا والخامس للاباحة وتسمى الخمسة المذكورة أحكاما تكليفية ومن حيث دلالته على أن الشيء سبب أو شرط أو مانع أو صحيح أو فاسد يسمى وضعا وتسمى الخمسة المذكورة أحكاما وضعية ومن حيث دلالته على غير ذلك يسمى خبرا لكن يلزم على تعلقه بالخطاب وصف المصدر قبل عمله وأجيب بأنه يغتفر فى الجار والمجرور ما لا يغتفر فى غيره على أن الايراد منتف من أصله لأن المصدر هنا بمعنى اسم المفعول كما مر ويصح أن يكون متعلقا بالمتعلق والباء للسببية أى المتعلق بسبب تعلق الطلب وذلك أن الخطاب كلى والطلب والاباحة والوضع جزئيات له أى أنواع كما مر والمتعلق فى الحقيقة هو تلك الجزئيات وتعلق الكلي انما هو بسبب تعلق الجزئى فيتسبب على تعلق الجزئى تعلق الكلي ولا يخفى ما فى ذلك من التكلف ويحتمل أن يكون فى موضع الخبر لمبتدا محذوف والتقدير وذلك الخطاب ملتبس بالطلب الخ (قوله أو الوضع) معطوف على الطلب لأن المعاطيف اذا لم تكن بحرف مرتب تكون معطوفة على الأول بخلاف ما اذا كانت بحرف مرتب فان كل واحد على ما يليه أو معطوف على الاباحة لما بينهما من المناسبة فى أن كلا منهما ليس بطلب والتقدير على كل أو الخطاب الملتبس بالوضع أى بالخطاب المتعلق بجعل الشيء سببا الخ من ملابسة الجنس لنوعه كما مر واعترض الاتيان بأو فى هذا

الطلب أو الاباحة أو الوضع

التعريف من وجهين الأول أنها للشك المقتضي للابهام وذلك لا يناسب فى مقام التعريف اذ المقصود منه البيان وأجيب بأنها للتنويع كقولك العدد اما زوج أو فرد أى الحكم الشرعى يتنوع الى هذه الأنواع كامر الثانى أنها مشتركة بين معان والمشترك لا يقع فى الحد وأجيب بأن كلا من المشترك والمجاز يجوز دخوله فيه اذا دل السياق أو القرائن على تعيين المجاز أو المشترك وقرينة الحال هنا ظاهرة فى أنها للتنويع (قوله لهما) أى للطلب والاباحة وعرف بعضهم الوضع بأنه نصب الشارع أى جعله الشئ سببا أو شرطا أو مانعا كجعل الزوال سببا لوجوب الظهر والوضوء شرطا لاباحة الصلاة والحيض مانعا من وجوبها واعترض عليه بأن ظاهره أنه ليس نوعا من الخطاب أى الكلام النفسى وانما هو صفة فعل لأن الجعل حادث وليس كذلك فقد قال السيد الحكم الوضعى هو الحكم الشرعى الذى لا يدل على الطلب ولا على التخيير فكان حق العبارة أن يقول هو خطاب الله المتعلق بجعل الشئ سببا الخ أى من حيث تعلقه بذلك وأجيب بأن قرينة السياق وجعل الوضع وما قبله أنواعا للخطاب كالتقسيم له يفيد هذا المعنى وغاية الأمر أنه تجاز فى التعريف ولعله من اطلاق المتعلق بفتح اللام وهو الجعل المذكور على المتعلق بكسرها وهو الخطاب وهو سائغ اذا دل السياق أو قرائن الأحوال على تعيين المجاز كامر وتخصيص هذا النوع من الأحكام باسم الوضع محض اصطلاح والا فالأحكام كلها بوضع الشرع من حيث التعلقات التنجيزية ولا مجال للعقل ولا للعادة فى شئ من ذلك والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فهو يؤثر بطرف الوجود فى الوجود وبطرف العدم فى العدم والمراد بالتأثير الاقتران لا حقيقته لأن المؤثر هو الله تعالى وقولنا لذاته راجع للجملتين أما الأولى فللاحتراز عن خروج السبب الذى اقترن بمانع أو انتفى منه شرط كالحيض والجنون عند دخول الوقت فانه لم يلزم من وجوده الوجود لكن لا لذاته بل لما ذكر من اقتران المانع أو انتفاء الشرط ولو نظر الى ذاته للزمه ذلك وأما الثانية فللاحتراز أيضا عن خروج سبب الشئ الذى له سبب آخر يخلفه عند عدمه كالشمس فانها سبب فى الضوء مع أن له سببا آخر وهو النار فاذا انعدمت الشمس ووجد الضوء لم يلزم من عدمها العدم لكن لا بالنظر لذاتها هذا ان نظر الى ذلك السبب بعينه فان أريد جنس السبب الصادق بالواحد والمتعدد بأن قطع النظر عن سبب بعينه كان راجعا للأولى فقط لأن السبب من حيث هو أى جنسه وماهيته المتحققة فى أى فرد كان يلزم من عدمها العدم وأورد على ذلك المتساويان كالانسان والناطق واللازم والملزوم المتساويان فانه يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر فيكون داخلا فى تعريف السبب وأجيب بأنه تعريف بالأعم وهو جائز عند المتقدمين من المناطقة والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كالطاهرة للصلاة فهو يؤثر بطرف العدم فى العدم فقط وقولنا لذاته راجع للثانية بجزأيها أى فلا يلزم من وجوده الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده الوجود لا بالنسبة لذاته بأن وجدت الأسباب وانتفت الموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده العدم بالنسبة لغيره بأن انتفى السبب أو وجد المانع وأورد على التعريف المذكور صلاة فاقد الطهورين ونحوه فانها تصح مع عدم الطهارة فلم يلزم من عدمها عدم الصلاة وأجيب بأن الطهارة ليست شرطا مطلقا بل عند امكانها وهى غير ممكنة فى حق من ذكر فليست شرطا فى حقه أو يجعل قوله لذاته راجعا للأولى أيضا وقد يلزم من عدمه العدم لعارض كفاقد الطهورين وأورد عليه أيضا اللازم الأعم بالنسبة للملزوم فانه ينطبق عليه التعريف المذكور وأجيب بما مر من أنه تعريف بالأعم وأورد عليه أيضا جزء العلة وجزء المركب فانه يلزم من عدمهما العدم ولا يلزم من وجودهما وجود ولا عدم وأجيب بالتزام أنهما شرطان لوجود العلة والمركب فلا ايراد أو أن هذا تعريف بالأعم أو أن ما بمعنى خارج بقرينة ما اشتهر أن الشرط خارج لا داخل والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته كالحيض وقولنا لذاته راجع للثانية بجزأيها أى فلا يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم

لهما والحكم العادى هو

من عدمه الوجود بالنسبة لغيره بأن وجدت الأسباب والشروط ولا يلزم من عدمه العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بأن انتفت الأسباب والشروط هذا هو المشهور فى تقرير التعاريف الثلاثة والتحقيق أن قيد لذاته فيها مستغنى عنه بمن فى قولنا من وجوده ومن عدمه لأنها للابتداء أو السببية فتفيد أن اللزوم من ذات السبب مثلا فان وجد بعد ذلك تخلف لم يكن من ذات السبب أو الشرط أو المانع بل من غيره فالضوء مثلا عند فقد الشمس ليس ناشئا عن فقدها بل من النار وهكذا فى الكلام ما يغنى عن القيد المذكور نعم ان جعلت من بمعنى عند كان ذلك القيد محتاجا اليه وقد علم مما تقدم أن الأحكام التكليفية خمسة وكل واحد منها له أسباب وشروط وموانع فالوجوب كوجوب صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ والعقل ومانعه الحيض والاغماء والندب كندب صلاة الضحى سببه دخول وقتها وهو ارتفاع الشمس قدر رمح وشرطه العقل ومانعه الحيض أو وقت المنع والتحريم كتحريم أكل الميتة سببه خبثها وشرطه عدم الاضطرار ومانعه الاضطرار والكراهة ككراهة صيد البر سببه اللهو وشرطه عدم الحاجة ومانعه الاضطرار والاباحة كاباحة البيع سببها الاحتياج فانه سبب فى اباحة المبيع وشرطه الانتفاع به مثلا ومانعه وقوعه وقت نداء الجمعة مثلا (قوله اثبات الربط الخ) مقتضى الظاهر حيث عرف الحكم الذى قسمه الى الأقسام الثلاثة باثبات أمر أو نفيه أن يقول فحقيقته اثبات أمر أو نفيه الخ فان المتبادر من كلامه أولا أن المراد بالأمر المحمول المثبت أو المنفى ومن كلامه هنا أن المراد بالربط النسبة الحكمية التى تعلق بها الاثبات فمتعلق الاثبات فيهما مختلف ولاشك فى المغايرة بينهما بحسب الظاهر وان كان اثبات الربط بين أمرين مستلزما لثبوت أحد الأمرين للآخر فيوافق ما مر والاثبات فى الأصل مصدر وهو مضاف لمفعوله أى اثباتك الربط وليس المراد به هنا المصدر بل المراد به التصديق أى الادراك والتصديق من قبيل الكيف لا الفعل كما مر وتقدم فليس هنا والمراد بالربط النسبة الحكمية أى ثبوت المحمول وبالآخر الموضوع فمتى أريد بأحدهما أحدهما أريد بالآخر الآخر وقوله وجودا أو عدما تمييزان للربط بالمعنى المذكور أى اثباتك الربط أى النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول أى التصديق بها من جهة وقوعها فتكون القضية موجبة كقولنا الأكل مشبع فالنسبة فيه وهى ثبوت الاشباع للأكل مصدق بها من جهة وقوعها أو من جهة عدم وقوعها فتكون سالبة كقولنا ليس عدم الأكل مشبعا فالنسبة فيه وهى ثبوت الاشباع لعدم الأكل مصدق بها من جهة عدم وقوعها فالنسبة فى كل من الموجبة والسالبة واحدة على التحقيق وهى الثبوت لكنها فى الموجبة مصدق بها من جهة وقوعها وفى السالبة مصدق بها من جهة عدم وقوعها ويصح أن يكون ذلك حالا أى حال كون هذا الربط أى النسبة وجودا أو عدما أى ملاحظا وجودها أى ثبوتها أو عدمها وهذا التقرير هو المطابق لكلام أهل المعقول والمطابق لما ذكره فى شرح المقدمات أن المراد بالربط الاقتران والتلازم العرفى وأن قوله وجودا أو عدما تمييزان من أمر وأمر على البدل أى اثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه وبين أمر آخر من جهة وجوده أو عدمه وان شئت جعلتهما محولين عن المضاف والتقدير بين وجود أمر أو عدمه أو وجود أمر آخر أو عدمه ويحتمل أن يكونا حالين من أمر وأمر والتقدير بين أمر وأمر حال كونه وجودا أو عدما أى ذا وجود أو ذا عدم أو موجودا أو معدوما لكن مجىء الحال مصدرا غير مقيس وأيضا شرط مجيئها من المضاف اليه كون المضاف مقتضيا للعمل فيه أو جزأه أو كجزئه ولم يوجد ذلك هنا وعلى كل حال فالعبارة شاملة لأقسام الربط الأربعة وهى ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الأكل وربط عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الأكل لأن العدم وان لم يحس بنفسه لكنه يحس باعتبار ما يضاف اليه اذ الكلام فى العدم الاضافى لا المحض لعدم تأتى الربط فيه وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الأكل وربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الأكل وهذا على القول بنفى الأحوال أى الواسطة بين الوجود والعدم وأما على القول بثبوتها

اثبات الربط بين أمر وأمر وجودا أو عدما

فالاقسام

بواسطة التكرار مع صحة التخلف وعدم تأثير أحدهما فى الآخر ألبتة والحكم العقلى هو اثبات أمر أونفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع

فالأقسام تسعة قائمة من ضرب ثلاثة الوجود والعدم والحال أى الثبوت فى مثلها فكان عليه أن يزيد وجودا أوعدما أوحالا هكذا قيل وفيه نظر لأن الكلام فى الحكم العادى وربط الحال بالوجود أو العدم أو الحال أو الوجود بالحال أو العدم بالحال عقلى فربط الحال بالوجود كالربط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالما أو بالعدم كالربط بين الكون جاهلا وعدم العلم أو بالحال كالربط بين الكون قادرا والكون حيا أو عكس الأولين أى ربط العدم بالحال كربط عدم العلم بكونه جاهلا وربط الوجود بالحال كربط وجود العلم بكونه عالما عقلى لاعادى كما أن الربط بين زوال الشمس ووجوب الظهر مثلا شرعى فهذان الربطان لا يسمى واحد منهما عاديا لعدم توقفه على تكرر فسقط خمسة أقسام من التسعة يبقى أربعة وهى التى تقدم الكلام عليها فلاحاجة الى الزيادة المذكورة (قوله بواسطة) متعلق باثبات الخ أى انما جاء هذا الاثبات أو النفى بواسطة وهى التكرر فالاضافة للبيان وأقل ما يحصل به التكرر وقوع الشىء مرتين فان لم يقع الامرة واحدة فليس بعادى وانما هو داخل فى الحكم العقلى الجائز وكون التكرر مستند الحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على غيره ممن يقلده فى ذلك كحكم الواحد منا بأن شرب السكنجبين مسكن للصفراء تقليد اللاطباء لتكرره عليهم (قوله مع صحة) أى جواز التخلف أى مع كون تخلف الربط جائزا عقلا فيصح عقلا تأخر الاحراق عن النار مثلا وهذا وما بعده ليسا من تتمة التعريف بل انما ذكرهما لينبه على أن هذا الربط الذى حصل فى الحكم العادى ربط اقتران ودلالة جعلية لاربط لزوم عقلى ولاربط تأثير من أحدهما فى الآخر خلافا لمن اعتقد ذلك فقوله مع صحة التخلف أى وأما اذا اعتقد عدم صحة التخلف بأن اعتقد الملازمة العقلية بين الأسباب العادية ومسبباتها فهو فاسق وهذا الاعتقاد يؤل به الى الكفر لأنه يلزمه انكار كل ماخالف العادة كمعجزات الرسل واحياء الموتى الا أن لازم المذهب ليس بمذهب وقوله وعدم تأثير الخ أى وأما اذا اعتقد التأثير فتارة بالقوة وتارة بالطبع فان اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر وحكى بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة ففى كفره قولان والصحيح عدم كفره وهو حاصل ماقرره المصنف فى بعض كتبه وسيأتى أيضا أن من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر وحكى بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة ففى كفره قولان والصحيح عدم كفره أو اعتقد أن المؤثر هو الله وحده الا أنه اعتقد الملازمة العقلية بينهما فهذا الاعتقاد يؤل به الى الكفر لأنه يلزمه انكار ماخالف العادة والاعتقاد الحق أن يعتقد أن المؤثر هو الله مع امكان التخلف واعلم أن قوله مع صحة التخلف لايغنى عن قوله وعدم تأثير لجواز القول بالتأثير مع صحة التخلف كما هو مذهب المعتزلة فى المولدات كما فى حركة الأصبع وحركة الخاتم فان اللزوم بينهما عادى عندهم يصح تخلفه ومع ذلك يعتقدون أن حركة الأصبع مؤثرة فى حركة الخاتم وأيضا فلا يلزم من صحة التخلف نفى الطبيعة فقد يصح التخلف مع وجودها لفقد شرط أو وجود مانع وكذا لايغنى قوله وعدم تأثير الخ عن قوله مع صحة التخلف لما مر من أنه رد بذلك على من يعتقد عدم صحة التخلف مع عدم التأثير وقوله أحدهما أى أحد الأمرين المرتبطين فالنار لاتؤثر فى الاحراق والأكل لايؤثر فى الشبع وهكذا وقوله ألبتة أى قطعا من البت وهو القطع يقال بت الشىء يبته بضم الموحدة وكسرها اذا قطعه وهو منصوب على أنه مفعول مطلق أى أقطع بذلك قطعا فأل فيه زائدة وهمزته للقطع ولايستعمل الا بالألف واللام مع قطع الهمزة كما قال سيبويه وأجاز الفراء تنكيره وحكى أنهما لغتان وأجاز بعضهم كون همزته للوصل (قوله والحكم العقلى الخ) انما أضيف هذا الحكم للعقل وان كانت الأحكام كلها لاتدرك الا به لأن مجرد العقل بدون فكرة أو معها كاف فى ادراك هذا الحكم قاله المصنف (قوله اثبات أمر) أى لأمر كقولك زيد قائم أو نفيه أى نفى أمر عن أمر كقولك زيد ليس بقائم (قوله من غير توقف على تكرر) خرج العادى وقوله ولا وضع واضع خرج الشرعى فان الحكم الشرعى متوقف على جعل الجاعل وهو الله تعالى وفى كون الحكم الشرعى موضوعا أو مجعولا نظر لأنه ان فسر بالتعلق التنجيزى وهو أن يكون الشخص اذا وجد مع شروط

التكليف مطلوبا بالفعل كما هو عرف الفقهاء فهو حادث وكذا ان فسر بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فهو حادث باعتبار الهيئة المجتمعة من الخطاب والتعلق التنجيزى كما مر لكن اطلاق الحادث على كل من للعنيين بالمعنى المجازى وهو المتجدد بعد عدم لا الحقيقى وهو الموجود بعد عدم فان الحادث يطلق حقيقة على الموجود بعد عدم ومجازا على المتجدد بعد عدم ولا شك أن التعلق التنجيزى حادث بالمعنى الثانى لا الأول لأنه أمر اعتبارى كالأبوة والبنوة وكذا الهيئة الاجتماعية متجددة بعد عدم لا موجودة بعد عدم واذا كان الحكم بمعنييه حادثا بالمعنى المذكور فلا يتعلق به الوضع والجعل لأنهما يتعلق بالأمور الموجودة وهو أمر اعتبارى كما مر فلا تتعلق به القدرة فكيف يخرج بقوله ولا وضع واضع الا أن يراد من الوضع والجعل لازمه وهو الحدوث فكأنه قال ولا حدوث فخرج الحكم الشرعى فانه حادث بالمعنى المجازى السابق على أنه قد يقال لا حاجة فى اخراجه الى ماذكر لأنه خارج من قوله اثبات أمر أو نفيه فانه ليس اثباتا ولا نفيا (**قوله** أخرج به) فى العبارة مسامحة اذ الاخراج بالصفة فقط وهى العقلى لا بمجموع الصفة والموصوف أى الحكم العقلى (**قوله** ومعنى انحصاره الخ) جواب عما تقدم ايراده من أنه لا يصح أن يكون من حصر الكل فى أجزائه ولا الكلى فى جزئياته وحاصل الجواب ماسبق تقريره (**قوله** من اثبات أو نفى) ظاهره أن العقل يحكم بالاثبات أو النفى مع أن ذلك نفس الحكم كما مر فكيف يكون محكوما به وحاصل الجواب أن فى العبارة حذفا والتقدير من بعض متعلق اثبات أو نفى وهو المحمول أو النسبة فان ذلك هو المحكوم به وقوله يرجع اليهما من رجوع الشىء الى وصفه فالقدرة فى قولك الله قادر وصفها الوجوب (**قوله** اما أن يقبل الثبوت والنفى) كقولك الله رزاق فما حكم به العقل وهو الرزق بفتح الراء يقبل الثبوت والنفى فهو جائز ووصفه الجواز وكما أن الرزق الذى هو المحمول يتصف بالجواز كذلك نسبته الى الله تعالى تتصف به فيقال ثبوت الرزق لمولانا جل وعز جائز وهو ظاهر اذا كان الحكم برزاق كما تقرر أما لو قلت رزق الله جائز وحكمت بالجواز كانت نسبته واجبة اذ الجواز لا يقبل الانتفاء عن الرزق فيكون واجبا وكذا نسبته له واجبة فالرزق وصفه الجواز لأنه محكوم به عليه وذلك الجواز وصفه الوجوب لأنه لا يقبل الانتفاء اذ لو قبله لكان الرزق متصفا بالوجوب مثلا وذلك باطل ومثله قولك بعثة الرسل جائزة وقوله وان كان لا يقبل الا الثبوت كقولك الله قادر فالقدرة لا تقبل الا الثبوت فيكون وصفها الوجوب وكذلك نسبتها لله تعالى وقوله وان كان لا يقبل الا النفى كقولك شريك البارى موجود فوجود الشريك لا يقبل الا النفى فيكون وصفه الاستحالة وكذلك نسبته للشريك فتلك القضية كاذبة (**قوله** ثم عرف الخ) جواب عما يقال انه ترك تعريف الوجوب وأخويه وقد ذكرها وذكر تعريف الواجب وأخويه ولم يذكرها وهو غير مناسب وحاصل الجواب أنه استغنى عن تعريف الوجوب وأخويه بتعريف الواجب وأخويه لأنه مشتق كأخويه مما ذكر فالواجب مشتق من الوجوب والمستحيل من الاستحالة والجائز من الجواز ومعرفة المشتق تستلزم معرفة المشتق منه لأنه جزؤه ومعرفة الكل متوقفة على معرفة أجزائه على ماسيأتى وقوله بما اشتق منه قضيته أنه عرف الوجوب بالواجب والاستحالة بالمستحيل والجواز بالجائز وليس كذلك وأجيب بأن المراد أنه استغنى بتعريف المشتق عن تعريف المشتق منه كما مر وأما الجواب بأن فى العبارة حذفا والتقدير ثم عرف كل واحد بتعريف ما اشتق منه فلا يصح لأن مقتضاه أنه قال فالوجوب ما لا يتصور فى العقل عدمه الخ وهو لم يقل ذلك مع أنه باطل فى نفسه فالباء للسببية لا للتعدية وانما عدل عن تعريف الوجوب وأخويه الى تعريف الواجب وأخويه لأنه المحكوم به فى القضية أى المحمول فيها حمل مواطأة فيقال القدرة واجبة والشريك مستحيل والرزق جائز وحمل المواطأة هو الحمل الذى لا يحوج الى تأويل كقولك زيد قائم ويقابله حمل الاشتقاق وهو ما يحوج الى ذلك كقولك الشافعى أو مالك علم أى ذو علم أو عالم والقطن بياض أى ذو بياض أو أبيض فان قلت هلا قال من أول الأمر وينحصر فى ثلاثة الواجب الخ لأنه المحمول حمل مواطأة كما علمت قلت لأن الوجوب واخويه هو المقصود والملتفت اليه من

فقوله الحكم العقلى أخرج به العادى والشرعى ومعنى انحصاره فى ثلاثة أقسام أن كل ما حكم به العقل من اثبات أو نفى يرجع اليها لأن ما حكم به اما أن يقبل الثبوت والنفى فهو الجائز وان كان لا يقبل الا الثبوت فهو الواجب وان كان لا يقبل الا النفى فهو المستحيل ثم عرف كل واحد من الأقسام الثلاثة بما اشتق منه

ذلك المحمول * ثم اعلم أن فى مرجع الضمير فى قوله بما اشتق منه اشكالا مشهورا فى نظير هذه العبارة حاصله أنه لا يصح أن يعود على المضاف أعنى كل لأنه يقتضى أنه عرف كل واحد من الأمور الثلاثة بالشىء الذى اشتق من كل واحد منها فيلزم عليه أنه عرف الوجوب بما اشتق منه وبما اشتق من الاستحالة وبما اشتق من الجواز وكذا البقية وهو باطل ولا على المضاف اليه أعنى واحد من حيث هو لأنه يصير المعنى لأنه عرف كل واحد بالشىء الذى اشتق منه أى واحد كان فيقتضى أنه عرف الوجوب بالذى اشتق اما منه أو من غيره وكذا البقية وهو باطل أيضا وحاصل الجواب أنه عائد عليه من حيث تعيينه أى بما اشتق من ذلك الواحد المعين المناسب له فى الاشتقاق بناء على أن فى الضمير استخداما أوجريا على القول بأن الضمير العائد الى النكرة معرفة أى مراد به معين والأحسن الجواب بأن العموم المستفاد من كل ملاحظ بعد ارجاع الضمير لواحد فكأنه قال عرف واحدا بما اشتق منه ثم أدخل لفظ كل لافادة التعميم فصار كل واحد الخ (قوله لأن المشتق أخص) فالواجب ذات ثبت لها الوجوب ففيه ما فى الوجوب وزيادة فيلزم من وجوده وجود الوجوب بخلاف وجود الوجوب لا يلزم منه وجود الواجب فانك تقول الوجوب ثابت لله تعالى فقد وجد الوجوب فى هذا بدون الواجب لعدم دلالة ذلك على الذات التى هى من جملة معنى الواجب فالمراد بالخصوص قلة الأفراد لأن الواجب لا يتحقق بدون الوجوب بخلاف الوجوب فانه يتحقق بدون الواجب كما فى المثال المتقدم فهما نظير الانسان والحيوان فان الانسان أخص لأنه حيوان ناطق فكلما وجد وجد الحيوان والحيوان أعم فانه يوجد بدون الانسان فى نحو الفرس والحمار وان كان الحيوان يصح حمله على الانسان بخلاف الواجب لا يصح حمله على الوجوب هذا وبحث فى الجواب المذكور بأنه انما يلزم من معرفة المشتق معرفة المشتق منه اذا عرف المشتق من حيث هو مشتق بأن عرف مفهومه الاشتقاقى كتعريف مفهوم الأحمر بأنه شىء ثبت له الحمرة وأما ان عرف ما صدق عليه ذلك المفهوم فلا يلزم ماذكر كما فى كلام المصنف فانه لم يعرف الواجب مثلا من حيث مفهومه الاشتقاقى بأن يقول هو ذات ثبت لها الوجوب بل من حيث ما صدقاته حيث قال ما لا يتصور أى شىء لا يتصور فى العقل الخ ورد ذلك بأنه يعلم من تعريف الواجب المذكور أن الوجوب عدم تصور العدم أى عدم قبول الانتفاء ومن تعريف المستحيل أن الاستحالة عدم تصور الوجود ومن تعريف الجائز أن الجواز صحة الوجود والعدم فقول المعترض انما يلزم الخ ممنوع (قوله لأن المشتق أخص من المشتق منه) أى أقل أفرادا كما مر فالواجب مثلا معناه أمر اتصف بالوجوب ففيه ما فى الوجوب وزيادة لتركبه من جزأين الأمر والوجوب فيلزم من وجوده وجود الوجوب ولا يلزم من وجود الوجوب وجوده بل قد يوجد بدونه كما فى قول المصنف وينحصر فى ثلاثة أقسام الخ (قوله ومعرفة الأخص تستلزم الخ) اعترض ذلك بأنه لا يلزم من وجود الأخص فى الذهن وجود الأعم فيه فقد يعرف الانسان مثلا بأنه الضاحك المتفكر بالقوة مع أنه لا يلزم من ذلك معرفة الحيوان الذى هو أعم منه لعدم ذكره فى التعريف حينئذ وأجيب بأن محل الاستلزام المذكور اذا عرف الأخص بالكنه أى الحقيقة بأن ذكرت فى تعريفه أجزاء الحقيقة اما تفصيلا أو اجمالا فان ذكرت تفصيلا أى بالمطابقة كأن قلت فى تعريف الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة متفكر بالقوة لزم منه معرفة الأعم تفصيلا فان أجزاء الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة وان ذكرت اجمالا أى بالتضمن بأن قلت فى تعريفه هو حيوان ناطق لزم منه معرفة الأعم اجمالا اذ يفهم منه أن هناك شيئا يقال له حيوان ولا يعرف منه أجزاء حقيقته ما هى بخلاف ما اذا لم يعرف بالكنه كما مر فانه لا يعلم منه حقيقة الحيوان لا اجمالا ولا تفصيلا (قوله لأن الأعم جزء الأخص) تعليل للاستلزام فالوجوب مثلا الذى هو الأعم جزء الواجب الذى هو أخص لتركب الواجب من جزأين كما مر فهو كل والوجوب جزء ويلزم من وجود الكل وجود كل جزء من أجزائه فاذا عرف الكل أى تعقل ولو حظ فى الذهن لزم منه معرفة أجزائه بالمعنى المذكور (قوله فالواجب ما) أى أمر سواء كان ذلك الأمر حكما أو نسبة كثبوت

لأن المشتق أخص من المشتق منه ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم لأن الأعم جزء الأخص فقال فالواجب ما لا يتصور

القدرة لله تعالى وثبوت التحيز للجرم أو صفة كالقدرة والتحيز والسكون قادر او السكون متحيز وكل من النسبة ومتعلقها يتصف بالوجوب وأما الحكم بمعنى ادراك النسبة فليس بواجب بل جائز وقد علم مما ذكر دخول الأحوال الحادثة فهي من الواجب المقيد اذ هي واجبة ولازمة ما دامت عللها وقد مر أن الواجب قسمان مطلق ومقيد وهي من الثاني لا من الأول الذي هو المطلق لأنها حوادث وكل حادث مسبوق بالعدم فقول بعضهم انها ليست بواجبة على كل حال ليس في محله وقوله يتصور بضم الياء مبنيا لما لم يسم فاعله بمعنى يدرك أو بفتحها مبنيا للفاعل بمعنى يمكن وعدمه فاعل على الثاني ونائب على الأول لأن تصور يستعمل متعديا ولازما يقال تصورت الشيء عقلته وأدركته وتصور الشيء أمكن والوجه الثاني أقرب وأسلم من التكلف الآتي لكن الأول هو الظاهر من تقرير الشارح حيث فسره بيدرك وظاهر تقرير المصنف في الكبرى أيضا وأورد عليه أن عدم الواجب يتصور أي يدرك لأن العقل يتصور المحال وأجيب بأنه أطلق التصور وأراد التصديق والمعنى أن الواجب هو الذي لا يصدق العقل بوقوع عدمه أي لا يقبله ولا يثبته لكن فيه أن اطلاق التصور على التصديق اما من قبيل المجاز ان قلنا ان التصور لا يطلق الا على ادراك المفرد أو من قبيل الاشتراك ان قلنا انه يطلق على ما هو أعم من ادراك المفرد فيشمل التصديق وكل من المجاز والمشترك يحتاج لقرينة ولا قرينة هنا وما قيل من أن القرينة ذكر الصحة في تعريف الجائز لأن الصحة مرجعها الى التصديق فردود بأن كل تعريف يجب أن يلاحظ على حدته غير مقترن بآخر اذ كل مفهوم يجب أن يعرف بتعريف يخصه ويمتاز به استقلالا فلا يجب في هذه التعاريف اقتران بعضها ببعض حتى يكون بعضها قرينة لبعض نعم يمكن أن يقال ان أهل الأصول لا يشترطون في المجاز قرينة فيمكن تخريج كلام المصنف على ذلك أو يقال ان القرينة ما هو معلوم من أن الواجب قد يتصور نفيه فان ذلك قرينة على أن المراد بالتصور المنفي هو التصديق فالقرينة حالية كما قاله القير واني (قوله في العقل) متعلق بيتصور وفيه أن الواجب واجب في نفسه وجد عقل عاقل أو لم يوجد فلو حذف ذلك التقييد وقرئ يتصور مبنيا للفاعل بمعنى يمكن فيكون عدمه فاعلا لاندفع عنه الاعتراض المذكور واستغنى عن التكلفات السابقة ووافق قول المقاصد والمواقف الواجب ما يمتنع أو ما لا يمكن عدمه فلم يذكر لفظ التصور ولا قيده بالعقل ثم الضمير في قوله عدمه عائد على ما باعتبار الأفراد لا المفهوم الكلي أي ما لا يتصور العقل عدم أفراده كالقدرة والارادة أي لا يصدق بنفيها وأما الواجب الكلي أي مفهوم الواجب فليس بواجب لأنه تارة يوجد في الذهن وتارة لا يوجد بقي أنه يرد على التعريف المذكور أن الصفات السلبية واجبة مع أنه يتصور في العقل عدمها اذ العقل يتصور أن القدم عبارة عن عدم الأولية وأن البقاء عبارة عن عدم الآخرية وكذا البقية فلم تدخل في التعريف المذكور فيكون غير جامع وأجيب بأنه ليس المراد ما لا يتصور عدمه أي كونه أمرا عدميا بل المراد ما لا يتصور نفيه أي ما لا يتصور أن ينعدم أي ينتفي بصدق نقيضه فالقدم مثلا لا يتصور نفيه بصدق نقيضه وهو الحدوث وان كان هو في ذاته أمرا عدميا فالمراد بعدم الواجب المذكور في التعريف هو نفيه بصدق نقيضه لا العدم المقابل للوجود كقوله ❊ التشكي من الاقدار ❊ من عدم الرضا على المختار ❊ وكقول حسان

رب علم أضاعه عدم الما ❊ ل وجهل غطى عليه النعيم

فان المراد نفي الرضا ونفي المال بوجود السخط والفقر لا كونهما عدميين والعقل عند الشافعي نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية فهو آلة في الادراك وعند القاضي بعض العلوم الضرورية فالمعنى على الأول أن العقل لا يكون آلة لتصور عدمه وعلى الثاني أن تصور العدم لا يكون من المعلوم أي لا يكون معلوما فالظرفية عليهما مجازية لانتفاء تحيز العدم وانتفاء احتواء العقل (قوله أي لا يدرك) تفسير ليتصور وقد علمت ما فيه والمراد من الادراك التصديق وان كان الادراك شاملا له وللتصور فعمومه غير مراد ولو قال أي لا يمكن لكان أسلم كما مر (قوله وذلك) أي الواجب بدليل تمثيله بقوله كالتحيز وتفسيره بقوله وهو

في العقل عدمه أي لا يدرك في العقل عدمه وذلك اما ضرورة

وهو مالايحتاج العقل في ادراكه الى تأمل ولا نظر كالتحيز للجرم

ماالخ واسم الاشارة مبتدأ والخبر محذوف اى ثابت وقوله ضرورة منصوب اما على المفعولية المطلقة لقيامه مقام مصدر محذوف والتقدير وذلك ثابت اما ثبوت ضرورة ثم حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه أو على الحال بتأويله بضروري أو بتقدير مضاف أي اما ثابت حال كونه ضروريا أوذا ضرورة أو على نزع الخافض أي حال كون ثبوته بالضرورة والضرورة وان كانت في الأصل من أوصاف العلم كالنظرية فان العلم ينقسم الى ضروري ونظري كما انقسم الى تصور وتصديق قد يطلق على متعلقه من المحكوم به والنسبة فكما يقال العلم بالتحيز ضروري يقال التحيز ضروري وثبوته للجرم ضروري ويمكن حمل كلام الشارح على الأصل بأن يقدر مضاف أولا وثانيا أي وعلم ذلك الواجب اما ضروري كالعلم بالتحيز الخ ويحتمل أن المشار اليه عدم ادراك العدم أي وعدم ادراك العدم اما بالضرورة الخ لكنه يحوج الى تقدير في التمثيل والتفسير المذكورين (قوله وهو) أي الواجب الذي لايدرك عدمه بالضرورة ما أي نسبة أو متعلقها على مامر وقوله في ادراكه أي ادراك وجوبه أي التصديق بذلك والحكم به أي لايحتاج العقل في الحكم بوجوبه الى تأمل الخ وقوله ولا نظر عطف تفسير فالمنفي الاحتياج الى النظر فقط أعم من أن لايحتاج الى شيء أصلا ككون الواحد نصف الاثنين أو يحتاج الى حدس ككون نور القمر مستفادا من نور الشمس فان ذلك لايحتاج الى نظر لكن يحتاج الى حدس أي تخمين فان من عرف أن ضوءه يزيد وينقص بحسب بعده من الشمس وقربه منها فاذا قابل نصفها اضاء نصفه أو كلها اضاء كله يحكم بذلك أو يحتاج الى تجربة ككون السقمونيا مسهلة للصفراء والقهوة مذكية للفهم فان ذلك لايحتاج الى نظر لكن يحتاج الى تجربة ولايصح أن يكون المنفي أصل الاحتياج بأن يقال الضروري هو مالايحتاج الى شيء أصلا لئلا يلزم خروج الحدسيات والتجربيات منه فانها لاتحتاج الى النظر ولم تكن حاصلة ابتداء أي بأول التوجه بل لابد فيها من حدس أو تجربة فلا تكون ضرورية وليس كذلك لما مر من أن الحاصل بالحدس أو التجربة من الضروري وكذا الحاصل بالمشاهدة وهو مالايحكم فيه العقل بمجرد تصور طرفيه بل يحتاج الى المشاهدة بالحس فان كان الحس ظاهرا سميت حسيات ككون الشمس مشرقة والنار محرقة وان كان باطنا سميت وجدانيات ككون لنا جوعا وعطشا ولذة وألما وأما البديهي فتارة يفسر بأنه مالايحتاج الى شيء أصلا أي مايثبته العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس أو غيره ككون الواحد نصف الاثنين فيكون أخص من الضروري فكل بديهي ضروري ولا عكس وتارة يفسر بأنه مالايحتاج الى نظر واستدلال فيكون مرادفا للضروري بأحد معنييه فان الضروري يطلق تارة في مقابلة الاستدلالي أي النظري ويفسر بما لايتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدس أو تجربة مثلا وتارة في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لايكون تحصيله مقدور المخلوق وهذا أخص من الضروري بالمعنى الأول فان العلم الحاصل بالابصار المكتسب بالقصد والاختيار كما اذا كان الانسان مغمضا عينيه ففتحهما فرأى الشمس يقال له ضروري على التفسير الأول لأنه مأخوذ في مقابلة النظري فيدخل فيه الكسبي بخلافه على الثاني فانه في مقابلة الكسبي وهذا مكتسب للعبد بفتح عينيه ومن ثم جعل بعضهم العلم المذكور اكتسابيا أي حاصلا بمباشرة الأسباب بالاختيار كفتح العينين وبعضهم ضروريا أي حاصلا بدون نظر واستدلال وقد علم بما ذكر أن الاكتسابي أعم من الاستدلالي أي النظري لأن الثاني هو الحاصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار الناشئ عن فتح العينين فانه اكتسابي لا استدلالي (قوله كالتحيز) أي أو ثبوته فكل منهما واجب مقيد أي لايقبل الانتفاء مادام الجرم وأما الحكم الذي هو ادراك وقوع هذا الثبوت فليس بواجب كما مر (قوله للجرم) هو شامل للجسم وهو ماتركب من جوهرين فردين فأكثر وللجوهر الفرد كما يستفاد من تفسيره بأنه كل مامَلأ أي شغل فراغا وحينئذ فلاحاجة الى زيادة بعضهم مثلا لأجل ادخال الثاني فانه يتحيز أيضا اذ الحيز عند المتكلمين هو الفراغ أي الخلو المتوهم الذي يشغله شيء ممتدا كان وهو الجسم أو غير ممتد وهو الجوهر الفرد وانما كان متوهما لأنه يتوهم وجوده وان كان في الحقيقة

عدما محضا يخطر بالبال وليس شيئا موجودا تتعلق به الرؤية وأما عند الحكماء فهو أمر موجود ويقال له مكان أيضا فهما مترادفان عندهم أما عند المتكلمين فالمكان أخص من الحيز لأن الأول هو الذي يحل فيه الجسم فقط بخلاف الثاني فانه ما يحل فيه الجسم أو الجوهر الفرد كما مر فكل متمكن متحيز دون العكس اذ يعتبر في المتمكن الامتداد دون المتحيز والراجح ترادفهما واذا علمت أن التحيز عند المتكلمين والحكماء هو الفراغ أي الخلو تعلم أن ما يجلس عليه من الأرض مثلا لا يقال له حيز ولا مكان (واعلم) أن الخلو انما هو بحسب نظر الشخص لا في الواقع لأن ما بين السماء والأرض مملوء بالهواء أي الريح على الراجح لكن أجزاؤه لطيفة فاذا جاء شخص الى مكان انضم بعضه الى بعض كالماء ولو فرض عدمه طرفة عين لم يعش حيوان ولم ينبت نبات والهواء ليس بجوهر فرد ولا عرض بل هو جسم لطيف (قوله ومعنى التحيز أخذه الخ) يعني بحيث يمنع غيره أن يحل محله فلا بد من هذه الزيادة والا فحقيقة التحيز هو المانعة على القدر المأخوذ من الفراغ أي منعك الغير أن يحل في مكانك أي مدافعتك اياه لا نفس الأخذ ففي العبارة تساهل واضافة أخذ لما بعده من اضافة المصدر لمفعوله بعد حذف الفاعل والأصل أخذه قدر ذاته كما فعل المصنف في شرحه والضميران يرجعان للجرم وقوله من الفراغ متعلق بأخذه أي أن يأخذ من الفراغ بحلوله فيه قدر ذاته بحيث يمنع غيره أن يحل محله والتفسير المذكور تفسير لحاصل قوله كالتحيز للجرم هكذا قاله الغنيمي وقال يس تفسير للتحيز بالمعنى المصدري ويؤخذ منه تعريف الحيز بأنه الفراغ انتهى والأول أقرب (قوله والمستحيل ما الخ) ما واقعة على أمر أو معلوم ذهني أو مفهوم ذهني وهي بمنزلة الجنس فتشمل الممتنع بالغير وما بعدها بمنزلة الفصل مخرج لما يدرك في العقل وجوده بناء على الظاهر من بناء يتصور للمجهول أو ما يمكن وجوده بناء على بنائه للمعلوم على ما سبق وقوله لا يتصور في العقل وجوده أي لا يصدق العقل بوجود أفراده أو لا يمكن وجوده فيه كشريك الباري فالضمير في وجوده عائد على ما باعتبار الماصدق أي الأفراد لا المفهوم الذهني أي الأمر الكلي لجواز وجوده في العقل لأنه يتصور المحال فقولك اجتماع النقيضين ممتنع معناه أن المعنى الحاصل في الذهن من هذا اللفظ يمتنع أن يوجد في الخارج فرد يطابقه وكذا قولك شريك الباري ممتنع معناه أن ما يصدق عليه في الذهن أنه شريك الباري يصدق عليه فيه أنه ممتنع الوجود في الخارج وأورد على التعريف المذكور أنه غير مانع لدخول الأحوال والسلوب فيه فان كلا لا يصدق العقل بوجوده لأن الأولى غير موجودة بل ثابتة فقط والثانية معدومة لا موجودة ولا ثابتة والمراد السلوب الصادقة نحو ليس بجسم بخلاف ليس بعالم فانها من المستحيل قطعا وأجيب بأمور منها أن هذا تعريف بالأعم وقد أجازه المتقدمون من المناطقة ومنها أن ما واقعة على ممتنع فتخرج الأحوال والسلوب من أول الأمر ومنها وهو أحسنها أن المراد بالوجود الثبوت والتحقق في نفس الأمر فخرجت الأحوال والسلوب لأنها موجودة أي متحققة في نفس الأمر أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض وان لم تكن موجودة في الخارج أي خارج الأعيان والا فهي موجودة في خارج الأذهان وبيان ذلك الشيء اما موجود في الذهن أي ثابت ومتحقق فيه واما موجود في نفس الأمر واما موجود في الخارج أي خارج الأعيان بحيث تمكن رؤيته لو أزيل الحجاب والنسبة بين الأولين العموم والخصوص الوجهي يجتمعان في ذات المولى وصفاته الوجودية وفي ذواتنا وصفاتنا كذلك فانها من حيث استحضارها في الذهن يقال لها موجودة أي ثابتة فيه ومن حيث وجودها في نفسها يقال لها ثابتة في نفس الأمر أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وينفرد الأول في المستحيلات الثابتة في أذهان معتقديها كنبوة مسيلمة والولد والصاحبة له تعالى فان لها ثبوتا في أذهان من ذكر وينفرد الثاني في الأشياء الموجودة تحت الأرضين أو فوق السموات التي لم تخطر بذهن أحد فانها موجودة في نفس الأمر أي في نفسها لا في الذهن لعدم خطورها فيه والنسبة بين الأول والأخير كذلك يجتمعان

ومعنى التحيز أخذ ذاته قدرا من الفراغ والجرم كل ما ملأ فراغا كالشجر والحجر وأجساد الحيوانات واما نظرا وهو ما يحتاج في ادراكه الى التأمل والنظر كالقدم لمولانا جل وعز والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده

فى الذوات والصفات الوجودية السابقة وينفرد الأول فى المستحيلات السابقة أيضا والثانى فيما تحت الأرضين مثلا فانها موجودة فى خارج الأعيان لامكان رؤيتها والأزيل المانع والنسبة بين الأخيرين العموم والخصوص المطلق اذ كل موجود فى الخارج موجود فى نفس الأمر دون العكس فيجتمعان فى الذوات والصفات الوجودية السابقة وينفرد الثانى فى الأحوال وصفات السلوب فانها موجودة فى نفس الأمر أى ثابتة ومتحققة فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض لأن نفس الأمر يطلق على ذات الشئ فيكون فى قولهم هذا الشئ موجود فى نفس الأمر اظهار فى مقام الاضمار والأصل موجود فى نفسه بقطع النظر عما مر ويطلق أيضا على علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ وقد علم مما مر أن الوجود الخارجى كما يطلق على الوجود فى خارج الأعيان كذلك يطلق على الوجود فى خارج الأذهان وهو الوجود فى نفس الأمر وهذا تتصف به الأحوال والسلوب فقول المعترض ان كلا منهما لا يصدق العقل بوجوده ان أراد به الوجود خارج الأعيان فسلم لكنه ليس بمراد وان أراد الوجود خارج الأذهان فممنوع لأن العقل يصدق بوجودهما كذلك (قوله اما ضرورة) منصوب اما على الحال من ما أو من عدم التصور المفهوم من لا يتصور أى حال كون ذلك ضروريا أو ذا ضرورة أو على نزع الخافض أى بالضرورة على ما مر وقوله كتعرى الجرم مثال لما لا يتصور الخ لا لعدم التصور فلا حاجة الى أن يقدر فى العبارة كعدم تصور تعرى الجرم الخ * واعلم أن فى الحركة والسكون ثلاثة أقوال * الأول أن الحركة كونان متواليان فى مكانين أى حصولان واستقراران فيهما والسكون كونان متواليان فى مكان واحد أى حصولان واستقراران فيه فكل منهما مركب لأنه عبارة عن مجموع الحصولين وحينئذ فيكون بينهما منع جمع لجواز الخلو عنهما اذ الجرم فى أول حدوثه أى فى أول أزمنة وجوده ليس بمتحرك ولا ساكن فكيف يكون التعرى عنهما مستحيلا وأجيب بأن المراد الجرم المتقرر فى الخارج أى الذى ثبت له حصول فيه ولا شك أنه لا يعرى عنهما * القول الثانى أن الحركة هى الحصول الأول فى الحيز الثانى أى فى المكان الثانى والسكون الحصول الثانى فى الحيز الأول وكذا الحصول الثانى فى الحيز الثانى من باب أولى فكل منهما بسيط وبينهما منع جمع أيضا لجواز الخلو عنهما اذ الحصول الأول فى الحيز الأول لا يقال له حركة ولا سكون فقد خلا الجرم عنهما حينئذ وأجيب بما مر * القول الثالث وهو قول الأشعرى أن الحصول الأول فى الحيز الأول سكون وكذا الحصول الثانى مثلا من باب أولى وأما الحصول الأول فى الحيز الثانى فهو حركة وسكون باعتبارين فباعتبار الانتقال اليه حركة وباعتبار الاستقرار فيه سكون فالجرم اذا كان فى مكان فالكون الأول فيه سكون فان تحرك الى مكان آخر فأول كون فى المكان الثانى سكون فيه وحركة اليه باعتبارين كما مر وعلى هذا فلا اشكال لأن الجرم لا يخلو عنهما كما أنهما لا يجتمعان فيه والتقابل بينهما حينئذ تقابل الأخص والأعم لأن كل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحركا بخلافه على الأولين فانه تقابل التباين لعدم اجتماعهما كما مر (قوله الا بعد النظر) أى فى دليل الوحدانية القطعى لمن لا يكتفى الا به أو الاقناعى لمن يكتفى به فالأول كقولك لو اجتمع الهان لحصل بينهما تمانع بأن يريد أحدهما وجود زيد مثلا والآخر عدمه فلا يخلو اما أن يوجد أولا الى آخر ما سيأتى والثانى كقولك لو اجتمع الهان لحصل الفساد لأنه اذا اجتمع رئيسان فى مركب فسدت (قوله والجائز ما يصح الخ) ما واقعة على معلوم أو مفهوم أو شئ لكن بمعناه اللغوى لا الاصطلاحى الذى هو الموجود لاقتضاء ذلك أن المعدوم لا يتصف بالجواز وليس كذلك وهى بمنزلة الجنس وقوله فى العقل أى عند العقل أو بالعقل متعلق بيصح وهو بمنزلة الفصل خرج به المستحيل والواجب فان الأول لا يصح وجود أفراده والثانى لا يصح عدم أفراده بل هى واجبة الوجود ولو حذف ذلك لكان أولى لأن هذا الأمر ثابت للجائز وجد عقل عاقل أو لم يوجد كما مر وقوله وجوده أى وجود أفراده فالضمير عائد على ما باعتبار الماصدق لا المفهوم كما مر واعترض بأن الأمور الاعتبارية كالاحياء والاماتة والخلق والرزق

اما ضرورة كتعرى الجرم عن الحركة والسكون واما نظرا كالشريك لله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان استحالة الشريك لله تعالى لا تدرك الا بعد النظر والجائز ما يصح فى العقل وجوده وعدمه اما ضرورة

كحركة الجرم أو سكونه وإما نظرا كتعذيب المطيع وإثابة العاصي ومعنى التصور الإدراك أي ما لا يدرك وإنما بدأ

جائز مع أنها ليست موجودة لأنها عبارة عن تعلق القدرة بالحياة أو الموت أو الخلق أو الرزق والتعلق المذكور أمر اعتباري لا يتصف بالوجود فيكون التعريف غير جامع لخروج الأمور الاعتبارية منه وكذا الأحوال والسلوب الحادثة وأجيب بأن المراد بالوجود الثبوت والتحقق في نفس الأمر أعم من أن يصاحبه وجود خارجي أولا فيشمل ما ذكر وإنما قال يصح ولم يقل على قياس ما مر ما يتصور في العقل وجوده وعدمه إما للتفنن أو للإشارة إلى أن المراد مجرد إمكان وجوده وعدمه في العقل وإن لم يوجدا فيه بالفعل بأن لم يدرك ذلك ولم يخطر له بل وإن لم يوجد هو بالكلية كما مر ولو عبر بالتصور لكان المتبادر منه أن المراد تصور الوجود والعدم بالفعل أي خطورهما بالفعل في العقل مع أن ذلك ليس بلازم فلذا عدل إلى التعبير بالصحة لأنها لغة زوال المرض والبراءة من كل عيب وعدم القطع فيقال هذا جلد صحيح أي غير مقطوع وهو المناسب هنا فالمعنى الجائز ما لا يقطع بوجوده ولا عدمه (فإن قلت) استعمال الواو في تعريف الجائز من باب استعمال المشترك بدون قرينة تبين المراد من معانيه وذلك أنها تكون للمعية وللتعاقب أي عطف لاحق على سابق فلا يدرى هل المراد الوجود السابق والعدم اللاحق أو بالعكس أو هما على المعية وكونها بمعنى أو لا يصح لاختلال التعريف لشموله الواجب والمستحيل وأجاب السكتاني بأن القرينة عليه وهي أن العقل يأبى المعية لاستحالة اجتماع النقيضين أي صحة العدم والوجود معا فالمراد الوجود بدل العدم أو العدم بدل الوجود سواء كان الوجود سابقا والعدم لاحقا أو بالعكس قال شيخ شيخنا محمد الصغير والمعية المقتضية للاستحالة المترتب عليه اجتماع النقيضين أو الضدين إنما هي معية الوقوع بالفعل أما معية الصلاحية فيصح إرادتها في تعريف الجائز (قوله كحركة الجرم أو سكونه) يعني أحدهما بعينه أما أحدهما لا بعينه فهو واجب (قوله كتعذيب المطيع) أي الذي لم يعص الله تعالى قط طرفة عين ولو معصوما كنبي وملك فإن ذلك التعذيب جائز نظري لتوقفه على دليل وهو أن الله تعالى مالك للعبد والمالك يفعل في ملكه ما شاء والكلام في مجرد الجواز العقلي لا الوقوعي فلا ينافي أن ذلك ممتنع شرعا واللازم الخلف في خبره تعالى لأنه ورد في القرآن والسنة ما يدل على القطع بعدم وقوعه بمقتضى وعده الكريم (قوله وإثابة العاصي) أي ولو كان كافرا لما مر من أن الكلام في مجرد الجواز العقلي فالعاصي المؤمن إثابته جائزة عقلا وشرعا والكافر إثابته جائزة عقلا ممتنعة شرعا ولهذا قالوا إن الله لا يغفر أن يشرك به بإجماع المسلمين من أهل السنة والمعتزلة ثم اختلفوا فقال أهل السنة إنه يجوز عقلا وإنما علم عدمه بدليل السمع قال شيخ الإسلام زكريا وهذا هو الصحيح الذي يجب اعتقاده وقالت المعتزلة يمتنع عقلا لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وهو مبني على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين والمراد بإثابة العاصي تنعيمه لا الجزاء الواقع في مقابلة شيء (قوله ومعنى التصور الإدراك) هذا تفسير بالأعم لشمول الإدراك التصور والتصديق فكان الأولى أن يقول ومعنى التصور في المقام التصديق (قوله وإنما بدأ الخ) جواب عما يقال إن المقصود من هذا التأليف معرفة ما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز والمصنف ترك البداءة بهذا المقصود وابتدأ بغيره وهو تقسيم الحكم العقلي وتعريف كل قسم مع أنه غير مقصود وحاصل الجواب أنه لما توقف المقصود على معرفة هذه الأقسام ناسب البداءة بالتقسيم وتعريف كل قسم وإنما توقف المقصود على معرفتها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها كقوله يجب له عشرون صفة ويستحيل عليه ضدها ويجوز في حقه فعل كل ممكن أو تركه ولا يجب عليه فعل الصلاح والأصلح ولا يستحيل عليه عقاب المطيع ولا يجوز أن يقع في ملكه ما لا يريد فمن لم يعرف حقائقها لم يعرف ما أثبته هنا وما نفاه لأن الحكم على الشيء أو به فرع عن تصوره فأقسام الحكم العقلي استمداد هذا العلم من حيث تصورها لا من حيث إثباتها أو نفيها لأن ذلك فائدة هذا العلم ومعرفة استمداد العلم قبل الشروع فيه مما يتوقف عليه الشروع على كمال البصيرة كتصوره برسمه والتصديق بموضوعية موضوعه أي بأن موضوعه كذا وأما أصل الشروع فإنه يتوقف على تصوره بوجه ما والتصديق بأن له فائدة

ما فهذه الجمل المذكورة المشتملة على بيان أقسام الحكم العقلى من قبيل مقدمة الكتاب اذهى عبارة عن ألفاظ قدمت أمام المقصود لارتباطه بها وانتفاع بها فيه بخلاف مقدمة العلم فانها عبارة عن التعريف والموضوع والغاية فهى معان مخصوصة وهى هذه الأمور الثلاثة ومقدمة الكتاب كامر ألفاظ فيكون بينهما التباين الكلى هذا اذا نظر اليهما من حيث ذاتيهما فان نظر لمدلول مقدمة الكتاب مع مقدمة العلم أولما المقدمة العلم مع مقدمة الكتاب كان بينهما العموم والخصوص المطلق لأن مقدمة الكتاب كما علمت ألفاظ قدمت أمام المقصود سواء كانت دالة على بيان التعريف والموضوع والغاية أولا فيجتمعان فيما اذا دلت على هذه الثلاثة مع تقدمها أمام المقصود وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لو دلت على غيرها كأن يقول حيث أقول كذا أو أشير الى كذا فمرادى كذا هذا هو المشهور وقال بعضهم بينهما العموم والخصوص الوجهى يجتمعان فيما يتوقف عليه الشروع اذا ذكر أمام المقصود وتنفرد مقدمة العلم فيما يتوقف عليه الشروع اذا ذكر فى الآخر وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لا يتوقف عليه الشروع اذا ذكر أمام المقصود اه وفى توقف الشروع على ما يذكر آخرا نظر الا أن يقال على بعد ان شأنه أن يتوقف عليه الشروع وان لم يتوقف عليه حينئذ (قوله بتقسيم الحكم العقلى) اعترض بأن تعليله المذكور يقتضى أن توقف المقصود انما هو على معرفة الأقسام الثلاثة لا على تقسيمها فلو قال وانما بدأ بتعريف أقسام الحكم العقلى الخ لكان أولى (فان قلت) التقسيم فرع عن التصور (قلت) نعم لكن بالنسبة للمقسم فانه لا يقسم شيئا الا اذا تصوره أما بالنسبة للناظر فلا اذ هو انما يعرف الأقسام بالتعريف فالأولى الجواب بأن فى عبارته حذفا والتقدير وانما بدأ بتقسيم الحكم العقلى موطئا لتعاريف الأقسام الخ (قوله أولا) متعلق ببدأ أو بتقسيم أى وانما بدأ فى الأول أو بدأ بالتقسيم فى الأول ولا حاجة لها للاستغناء عنها ببدأ فكان الأولى اسقاطها (قوله لأن المكلف مطلوب) ضمنه معنى ملزوم فعداه بالباء أو مطلوب بمعنى مطالب كما فى بعض النسخ أى مطالب بذلك فاذا تركه كان عاصيا ان قلنا ان المقلد مؤمن أو كافرا ان قلنا انه كافر (قوله بمعرفة) أى بالتصديق بما يجب فى حق الله تعالى من القدرة والارادة ونحوهما أو ثبوت ذلك لله تعالى وقوله وما يجوز أى وبالتصديق بالذى يجوز كبعثة الرسل أو ثبوتها وقوله وما يستحيل أى و بالتصديق بما يستحيل كالشريك أو ثبوته وظاهره أن الانسان يصدق بالشريك والولد مثلا وليس كذلك فيقدر مضاف أى وبنفى ما يستحيل أو المراد المستحيل من حيث نفيه وقوله ولا يحكم على شئ أى كالقدرة أو ثبوتها بأنه واجب أو البعثة بأنها جائزة أو الشريك بأنه مستحيل حتى يعرف حقيقة الواجب والجائز والمستحيل أى يتصورها لأن الحكم على الشئ أو بفرع عن تصوره كما مر وما نحن فيه من الثانى فالمعرفة الأولى مراد بها التصديق والثانية مراد بها التصور لأنها تطلق عليهما وقد علم من هذا التقرير أن فى عبارته تنافيا لأن قوله لأن المكلف مطلوب الخ معناه أنه يصدق بالقدرة مثلا لله تعالى وبنفى الشريك والبعثة للرسل أى ثبوت ذلك فالمحمول قادر ولا شريك له وباعث للرسل لأنه أضاف المعرفة لما يجب وما يستحيل وما يجوز والذى يجب هو القدرة الخ وقوله ولا يحكم على شئ الخ أى بحيث يقول قدرة الله تعالى واجبة وبعثة الرسل جائزة والشريك مستحيل فالمحمول واجب وجائز ومستحيل فعبارته ليست على سنن واحد لأن أولها يقتضى أن متعلق المعرفة القدرة نفسها مثلا فيكون المحمول قادرا وآخرها يقتضى أن متعلقها وجوبها فيكون المحمول واجبا وهكذا والمناسب لكلام المصنف آخرها (قوله واعلم أن معرفة أقسام الحكم العقلى) أى الواجب والجائز والمستحيل ومعلوم أن هذه أقسام لمتعلق الحكم لا للحكم اذ أقسامه الوجوب والجواز والاستحالة ففى عبارته تسامح (واعلم) أن الواجب له مفهوم وماصدقات أى أفراد بعضها ضرورى و بعضها نظرى وكذا المستحيل والجائز فمفهوم الواجب ما لا يتصور فى العقل عدمه وماصدقه الضرورى كالتحيز للجرم والنظرى كثبوت القدرة لله تعالى ومفهوم المستحيل ما لا يتصور فى العقل وجوده وماصدقه الضرورى كاجتماع النقيضين فان استحالته ضرورية والنظرى كالشريك لله تعالى ومفهوم الجائز

بتقسيم الحكم العقلى أولا لأن المكلف مطلوب بمعرفة ما يجب فى حق الله تعالى وما يجوز وما يستحيل ولا يحكم على شئ بأنه واجب أو جائز أو مستحيل حتى يعرف حقيقة ذلك (واعلم) أن معرفة أقسام الحكم العقلى الثلاثة

ما يصح فى العقل وجوده وعدمه وماصدقه الضرورى كالأكل والشرب وثبوت الحرارة للنار والنظرى كاثابة العاصى فالمراد بمعرفة أقسام الحكم العقلى تصور معنى الواجب والمستحيل والجائز من حيث مفهومها أى تصور مفاهيمها المتقدمة والمعرفة هى نفس العقل عند امام الحرمين ولازمة له عند غيره فمن لم يعرفها عند الأول فليس بعاقل بل مجنون لا تجرى عليه الأحكام ولا يقال يلزم عليه أن جميع الناس مجانين لعدم معرفتهم ماذكر لأنا نمنع ذلك اذ كل أحد يعلم أن هناك شيئا لا يقبل العدم وشيئا لا يقبل الوجود وشيئا يقبلهما وان لم يعرف التعبير عن ذلك بالواجب والمستحيل والجائز فالمراد بمعرفة الاقسام تصور مفاهيمها الثلاثة وان لم يعرف أسماءها المذكورة هكذا قال بعضهم واختاره شيخ شيخنا الصغير ووجهه ماص من أن معرفة هذه الأقسام استمداد هذا العلم لأن المتكلم تارة يثبتها وتارة ينفيها واثبات الشئ أو نفيه فرع عن تصوره وأيضا فالمكلف مطلوب بمعرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز فى حق الله تعالى ورسله ومعرفة ذلك تتوقف على تصور معانى هذه الأقسام وقال بعضهم والمراد بالمعرفة التصديق ببعض ماصدقاتها وذلك البعض هو الضرورى منها أى ببعض الضروريات كالتصديق بأن الواحد نصف الاثنين وبأن النار حارة وبأن النقيضين لا يجتمعان فان الأول واجب والثانى جائز والثالث أعنى اجتماع النقيضين مستحيل وكلها ضرورية فالتصديق بذلك عقل عند امام الحرمين ولازم له عند غيره فمن لم يعرف ذلك فهو مجنون عند الأول وهو ظاهر اذ لا شك فى جنون من لم يعرف أن النار حارة مثلا ويستفاد من كلام اللقانى فى شرح الجوهرة ترجيح هذا أعنى كون المراد بالمعرفة التصديق حيث قال قال القاضى من أهل السنة أى وتبعه امام الحرمين العقل بعض العلوم الضرورية لأنه لا يخلو اما أن يكون جوهرا أو عرضا لا جائز أن يكون جوهرا اذ الجواهر متماثلة فلو كان بعض الجواهر عقلا لكان كل جوهر عقلا لأن ما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر وأيضا لو كان جوهرا لما ثبت به للعاقل حكم لأن الأحكام انما تثبت للجواهر لا بها فتعين أن يكون عرضا لكن لا يجوز أن يكون عبارة عن مجموع الأعراض فاذا هو بعض الأعراض وحينئذ فاما أن يكون من العلوم أو من غيرها لا جائز أن يكون من غير العلوم والا لصح أن يتصف بالعقل من لم يعلم فكيف وما من شئ من أجناس الأعراض الا ويمكن تقدير العقل مع عدمه ماعدا العلوم وما يصححها كالحياة واذا كان من العلوم فلا جائز أن يكون كل العلوم لاتصاف الانسان بالعقل مع تعريته عن معظمها واذا كان بعض العلوم فاما أن يكون ضروريا أو نظريا لا جائز أن يكون نظريا اذ العقل شرط فى العلم النظرى فلو كان العقل نظريا للزم الدور وأيضا قد يتصف بالعقل من لم ينظر ولم يستدل أصلا وأيضا فالنظرى قد أخطأ فيه كثير من العقلاء فتعين أن يكون ضروريا وحينئذ فلا يمكن أن يكون مجموع العلوم الضرورية فان العلم بالمحسوسات من جملتها وقد يتصف بالعقل من لم يدرك شيئا منها كالأعمى وأيضا فأكثر العقلاء لا يعلم كل الضروريات لتوقفها على شئ كحدس أو تجربة بل لا تخطر بباله أصلا فتعين أنه بعض العلوم الضرورية وهى الضروريات المتداولة بين العامة كالعلم بأن النفى والاثبات لا يجتمعان وأن الصنعة لا بد لها من صانع وأن النقيضين لا يرتفعان والضدين لا يجتمعان وأن الجسم قد يكون متحركا وقد يكون ساكنا وأن الموجود لا يخرج عن كونه قديما أو حادثا ونحو ذلك من كل علم ضرورى يمتنع خلو الموصوف بالعقل عنه ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل انتهى بايضاح وزيادة (قوله وتكريرها) مبتدأ وتأنيس خبر أى ذو تأنيس أو مؤنس أو مبتدأ خبره محذوف فيه والجملة خبر عن تكريرها وقوله للقلب متعلق بتأنيس والمراد بالقلب العقل وكذا الفكر الآتى لكن تسمية العقل فكرا من باب تسمية السبب باسم المسبب وقوله بأمثلتها متعلق بتكريرها على أنه حال منه أى تكريرها ملتبسا بأمثلتها أى جزئياتها المنطبقة تلك الأقسام عليها وهى ستة حاصلة من ضرب الثلاثة فى الضرورى والنظرى والمراد بتكريرها احضارها فى الذهن واخطارها بالبال مرة بعد أخرى بأن تستحضر فى ذهنك أن الواجب ما لا يتصور فى العقل عدمه وتطبقه على مثاله النظرى كالقدم والقدرة لله

وتكريرها تأنيس للقلب بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر فى استحضار معانيها الى كلفة

تعالى

تعالى والضرورى كالتحيز الجرم وهكذا لا مجرد تلاوة ألفاظها الدالة عليها باللسان من غير استحضار لمعانيها ويحتمل أن قوله بأمثلتها متعلق بعرفة وما بينهما اعتراض بين المتعلق والمتعلق به أى ان معرفة تلك الأقسام الثلاثة ملتبسة بأمثلتها بأن يلاحظها منطبقة على تلك الأمثلة مما هو ضرورى الخ وحتى يصح أن تكون للتعليل والفعل بعدها منصوب بأن مضمرة وهو علة للتكرير أو للتأنيس والمعنى على الأول أن تكريرها ملتبسا بأمثلتها مع ملاحظة انطباق مفهوم تلك الأقسام على تلك الأمثلة لأجل عدم حاجة الفكر فى استحضار معانيها الى كلفة وعلى الثانى انما قلنا ان فيه تأنيسا للقلب لأجل أن لا يحتاج فهو علة للحكم بأن فيه تأنيسا وان شئت جعلته علة لحصول التأنيس أى انما حصل التأنيس لأجل الخ أى ان فائدة حصوله ما ذكر ويصح أن تكون للغاية أى وتكريرها من أول الأمر الى أن يصير لا يحتاج الفكر فى استحضار معانيها الى كلفة فيه من تأنيس الخ أو يأنس القلب بذلك الى أن يصير لا يحتاج الخ وقوله مما هو ضرورى خبر ان وجملة تكريرها الخ حالية أو معترضة بين اسم ان وخبرها وأصل التركيب اعلم أن معرفة هذه الأقسام كائنة من بعض ما هو ضرورى على كل عاقل الخ وتكريرها بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر الخ تأنيس للقلب وأفاد بهذا الاعتراض أن تكريرها أى ملاحظتها مرة بعد أخرى فيه تأنيس للقلب ولو حذفه لم يستفد ذلك ويحتمل أن يقرر الكلام على وجه آخر بأن يكون قوله بأمثلتها متعلقا بمعرفة كما مر وقوله وتكريرها معطوف على معرفة والضمير للأمثلة لأنها وان تأخرت لفظا فهى متقدمة رتبة لتعلقها بمعرفة كما علمت أى ان معرفة تلك الأقسام مع ملاحظة أمثلتها أى جزئياتها ومع تكريرها وقوله تأنيس خبر ان أو مبتدأ محذوف خبره أى فيه تأنيس للقلب بأمثلتها والجملة خبر ان وحذف متعلقه يعنى بأمثلتها لدلالة متعلق المعرفة عليه وان شئت قلت حذف متعلق المعرفة بدلالة متعلق تأنيس عليه ان جعل بأمثلتها متعلقا بتأنيس وحتى على حالها من كونها تعليلية أو غائية وقوله مما هو ضرورى متعلق بمعرفة أو خبر ثان لأن الوجه الأول أولى (قوله مما هو ضرورى على كل عاقل الخ) اعلم أنه ان عدى هذا اللفظ بعلى فمعناه الوجوب أو باللام فمعناه عدم الانفكاك واللزوم ومقتضى ما ذكرناه سابقا وما سيأتى فى الاضراب من أن معرفة هذه الأقسام أى تصورها أو التصديق ببعض جزئيات الضرورى منها نفس العقل أو لازمة له أن المراد المعنى الثانى وهو أن هذه المعرفة ضرورية أى لازمة لكل عاقل فتعبيره بعلى ليس فى محله لايهامه أن المراد المعنى الأول مع أنه غير مناسب لما ذكر لا يقال ان على فى كلامه بمعنى اللام لأنا نقول ان ذلك لا يخلصه من الاشكال لأن قوله يريد الفوز الخ وقوله وتكريرها تأنيس للقلب الخ يقتضى أن هذا أمر ممكن وأن هذه المعرفة ليست من الضروريات اللازمة لكل عاقل بل تنفك عنه فينبغى لمن يريد الفوز أن يحصلها ويكرر تلك الأقسام ليأنس بذلك قلبه الخ وحينئذ فكان الأولى أن يعبر باللام ويحذف قوله يريد الفوز وقوله وتكريرها تأنيس الخ حتى يخلص من الاشكال والحاصل أنه ان أريد المعنى الثانى وجعلت على بمعنى اللام صح الاضراب المذكور وبطل قوله يريد الفوز الخ وقوله وتكريرها تأنيس للقلب الخ لأنه يفيد الانفكاك وان أريد المعنى الأول صح قوله المذكور وبطل الاضراب ويمكن أن يجاب بأن المركوز فى ذهن كل عاقل تصور هذه المفاهيم فى حد ذاتها لا من حيث كونها مفاهيم لهذه الألفاظ أى مسميات لها فكل عاقل يدرك أن هناك شيئا لا يمكن عدمه وشيئا لا يمكن وجوده وشيئا يمكن وجوده وعدمه وان لم يعرف أنها مفاهيم الواجب والمستحيل والجائز والذى حث عليه المصنف بقوله مما هو ضرورى على كل عاقل يريد الفوز وقوله وتكريرها تأنيس الخ تصور المفاهيم من حيث كونها مفاهيم لهذه الألفاظ بأن يعرف أن الشئ الذى لا يمكن عدمه يسمى واجبا وهكذا ولا شك أن ذلك ليس ثابتا لكل عاقل وقوله بعد بل قال امام الحرمين انها نفس العقل المراد المعرفة لا من هذه الحيثية أى حيثية كونها مفاهيم لهذه الألفاظ بل من حيث كونها مطلق مفاهيم وقد علمت أن تصور مطلق المفاهيم لازم لكل عاقل فهو نفس العقل عند امام الحرمين ولازم له عند غيره وهذا الجواب ظاهر

مما هو ضرورى على كل عاقل يريد الفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام

اذا أريد بالمعرفة التصور لا التصديق (قوله بل قال امام الحرمين) اضراب عما قبله فان قوله عما هو ضروري على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فأعرض عن ذلك ونقل عن امام الحرمين وجماعة أنها هو وامام الحرمين اسمه عبد الملك بن عبد الله الجويني ولقب بذلك لأنه انحصر افتاء الحرم المكي والمدني فيه مات سنة ثمان وسبعين وأربعمائة (قوله بمعانيها) كان الأولى حذفه لأن المراد بمعرفة الأقسام الثلاثة معرفة معانيها لا ألفاظها الماصدق أن المراد بها اما التصديق ببعض الضروريات أو تصور المفاهيم لا من حيث كونها مفاهيم لهذه الألفاظ وتلك الضروريات والمفاهيم معان لا ألفاظ (قوله فليس بعاقل) أى بل هو مجنون لما مر من أن العقل عنده اما تصور المفاهيم السابقة أو التصديق ببعض الضروريات فمن لم يكن عنده ذلك فليس بعاقل ولكن هذا القول مردود لأن السمنية ينكرون ماعدا المحسوسات ضرورية كانت أو نظرية والسوفسطائية ينكرون جميع العلوم ضروريها ونظريها محسوسها وغير محسوسها وهم من العقلاء بدليل تعرض الأئمة لبدعتهم والتحيل فى مناظرتهم فالحق أن العقل نور روحانى تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية ومقره القلب وله شعاع متصل بالدماغ (قوله ويجب) الواو للاستئناف لا للعطف لأن جملة اعلم الخ انشائية وهذه خبرية ولا تعطف احداهما على الأخرى لما بينهما من كمال الانقطاع والعاطف يقتضى الاتصال ولا يكون ذلك الا فى المتناسبتين خبرا أو انشاء وعبر بالمضارع دون الماضى وان كان الحكم قد مضى لأن المضارع يدل على الاستمرار التجددى أى المتجدد فى المستقبل وقتا بعد وقت على سبيل الدوام والاستمرار أى عدم الانقطاع وذلك مناسب للمقام لأن الوجوب المذكور مستمر فى المستقبل لا ينقطع أصلا بل يتجدد بتجدد المكلفين فاذا بلغ زيد عاقلا تعلق به أو عمرو تعلق به وهكذا فتجدده بتجدد المكلفين اقتضى استمراره وعدم انقطاعه ودلالة المضارع على ذلك بالقرينة ككونه مناسبا للمقام لا بالوضع لأنه موضوع لمجرد الحدوث فى المستقبل ولو مرة واحدة (قوله على كل مكلف) أى على كل فرد فرد من أفراد المكلفين وانما عبر بلفظ كل الدال على الاستغراق للاشارة الى أن المطلوب المعرفة ولو بالدليل الجلى لا التفصيلى لأنه يستحيل عادة أن يقدر عليه كل أحد (قوله شرعا) منصوب اما على نزع الخافض وان كان غير مقيس أى بسبب الشرع والمراد بالشرع على هذا بعثة الرسل لا الأحكام الشرعية المعبر عنها بقولهم وضع الهى الخ لأنه يصير المعنى حينئذ يجب بالأحكام ومعلوم أن من جملة الأحكام الوجوب المذكور فيلزم وجوب الشىء بنفسه وهو باطل واما على المفعولية المطلقة فيكون صفة لموصوف محذوف أى وجوبا شرعا أى شرعيا أى مأخوذا من الشرع أو نائبا مناب مصدر محذوف أى وجوب شرع فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه واما على التمييز أى من جهة الشرع لا من جهة العقل وهو تمييز نسبة وان لم يكن محولا عن شىء لأن ذلك ليس بشرط كما قاله ابن هشام نحو امتلأ الحوض ماء فان ماء تمييز وليس فى الأصل فاعلا ولا مفعولا ولا غيرهما واما على الحال وصاحبها الوجوب المفهوم من يجب أى حالة كون الوجوب شرعا أى شرعيا أى مأخوذا من الشرع والمراد بالشرع على هذه الأوجه الثلاثة الشارع وهو الله تعالى حقيقة أو النبى عليه الصلاة والسلام مجازا وانما قيد بهذا القيد للرد على المعتزلة فى تحكيمهم العقل والافكل الأحكام لا تؤخذ الا من الشرع لا خصوص الواجب المذكور فهو قيد غير ضرورى وليس مضرا لما علمت من فائدته (قوله أن يعرف الخ) ﴿اعلم﴾ أن الايمان يطلق على المعرفة أى الجزم المطابق الخ وعلى حديث النفس التابع للمعرفة وحديثها هو الاذعان أى قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت فهو من قبيل الكلام النفسى لا من قبيل العلوم والمعارف وهذا هو الصحيح لأن الكفار الذين كانوا فى عهده عليه الصلاة والسلام عندهم معرفة أى جزم بحقيقة ما جاء به صلى الله عليه وسلم مع أنهم ليسوا مؤمنين فمجرد المعرفة غير كاف فى الايمان فكيف يقتصر المصنف عليها الا أن يقال انه استعمل المعرفة فى حقيقتها وهو الجزم المذكور ومجازها وهو الاذعان ثم ان المعرف بما ذكر هو أصل الايمان لن قلنا ان المقلد كافر والايمان

بل قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه الأقسام الثلاثة هي نفس العقل فمن لم يعرفها بمعانيها فليس بعاقل (ص) ويجب على كل مكلف شرعا أن يعرف ما يجب

السكامل ان قلنا انه مؤمن وعليه فيعرف أصل الايمان بأنه تصديق النفس التابع للاعتقاد الجازم وان لم يكن
عن معرفة لأن المعرفة لا تكون الا ناشئة عن دليل بخلاف الاعتقاد الجازم وقوله ما يجب أى عقلا أو شرعا
أى ما ثبت وجوبه بالشرع أى بالدليل السمعى فقط كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أو بالعقل أى الدليل
العقلى سواء وجب بالدليل السمعى أيضا أم لا كغير المذكورات من بقية الصفات وما من صيغ العموم أى
جميع ما يجب لله تعالى لكن ما نصت الأدلة العقلية أو النقلية على عينه كالعشرين صفة يجب علينا أن نعرفه
بعينه وما لم تنص الأدلة على عينه بل انما نصت على أنه اتصف بكمالات من غير تعيين يجب علينا أن نعرفه
كذلك أى من غير تعيين فيجب علينا اعتقاد أنه تعالى متصف بكمالات لا نهاية لها وان لم نعرف أعيانها
وبين يجب ويجب فى كلامه الجناس التام لاتفاقهما لفظا مع اختلافهما معنى لأن الأول معناه يفرض والثانى
معناه ما لا يتصور عدمه عقلا أو شرعا (قوله فى حق مولانا) متعلق بيجب أو حال من ما والحق يطلق على أمور
منها القول والفعل ومنها الحقيقة أى الذات وهو المناسب هنا أى ما يجب لحقيقة مولانا أى لذاته ففى بمعنى
اللام واطلاق الحقيقة عليه تعالى جائز قال فى جمع الجوامع وشرحه حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق قال
المحققون ليست معلومة الآن أى فى الدنيا للناس وقال كثير انها معلومة الآن لأنهم مكلفون بالعلم بوحدانيته
وهو متوقف على العلم بحقيقته وأجيب بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به بوجه وهو
تعالى يعلم بصفاته كما أجاب بها موسى عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام فرعون السائل عنه تعالى كما
قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين الخ واختلفوا أى المحققون هل يمكن علمها فى الآخرة
فقال بعضهم نعم لحصول الرؤية فيها كما سيأتى وبعضهم لا والرؤية لا تفيد الحقيقة انتهى بحروفه (قوله
وما يستحيل) أى شرعا أى بالدليل السمعى فى أضداد السمع والبصر والكلام ولوازمها أو عقلا أى بالدليل
العقلى وحده أو مع السمعى فى بقية الأضداد وقوله وما يجوز أى عقلا أى بالدليل العقلى وحده لأن ما يجوز
دليله عقلى فقط كما سيأتى وحذف المصنف متعلق ما يستحيل وما يجوز أعنى فى حقه تعالى للعلم به مما قبله
وليس ذلك من التنازع فى العمل لأنه لا يجوز فى المعمول المتوسط عند الأكثرين (قوله وكذا يجب
عليه أن يعرف الخ) أتى باسم الاشارة مرتين فالأول اشارة الى أن هذا الوجوب أيضا بالشرع خلافا للمعتزلة
والثانى اشارة الى أن المطلوب معرفته هنا هو الواجب والمستحيل والجائز كما فى الأول أى كما أنه تعالى يجب
فى حقه واجبات ويستحيل فى حقه مستحيلات ويجوز فى حقه جائزات كذلك الرسل عليهم الصلاة
والسلام وقد علمت أن الأقسام الثلاثة السابقة بعضها عقلى وبعضها سمعى وكذا الأقسام اللاحقة منها
ما هو عقلى وهو الصدق فيما يخبر به عن الله تعالى بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسول عقلية وسيأتى
الكلام فيه ان شاء الله تعالى ومنها ما هو سمعى وهو غيره ومنها الصدق فيما يخبر به عن غيره تعالى كقيام
زيد وأقحم لفظ مثل اشارة الى أن الواجب فى حق الرسل غيره فى حقه تعالى وكذا المستحيل والجائز
ولو أسقطها لتوهم أنه عينه (قوله فى حق الرسل) لعله سكت عن الانبياء نظرا الى أن جميع الأحكام الآتية
التى من جملتها التبليغ خاص بالرسل أو بناء على القول بالترادف بين الرسول والنبى (قوله يجب ويلزم
ويفرض بمعنى واحد) أى فاذا رأيت بعضا عبر بيفرض أو بيلزم فلا تعتقد التنافى وتعترض على المصنف
بمخالفته والباء للملابسة والمعنى الواحد هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه (قوله والمكلف البالغ العاقل)
أى الذى فيه أهلية النظر وقد بلغته الدعوة ولعله انما سكت عن الأول من هذين لأنه يرى أن كل من بلغ
عاقلا فيه أهلية النظر لأن الواجب هو الدليل الجلى كما سيذكره وعن الثانى اما لأن دعوته عليه الصلاة
والسلام عمت جميع الأقطار ولم يخل أحد عن العلم بها فتكون زيادة ذلك كتحصيل الحاصل واما لأنه جرى
على قول من يقول ان الدعوة لا تشترط بعد أول رسول وهم الماتريدية فيكفى فى التكليف بالعقائد عندهم
بعثة أول رسول وهو آدم عليه الصلاة والسلام لأن العقائد مجمع عليها بين الرسل فلا فترة فيها وانما تقع

فى حق مولانا عز وجل
وما يستحيل وما يجوز
وكذا يجب عليه أن
يعرف مثل ذلك فى حق
الرسل عليهم الصلاة
والسلام (ش) يجب
ويلزم ويفرض بمعنى
واحد والمكلف البالغ
العاقل والمكلف مأخوذ
من التكليف

الفترة فى عدم الأحكام الفرعية قال البقاعى فى تفسير قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فمن بلغته دعوة رسول سواء أرسل اليه أم لا وخالف أمره واستكبر عن اتباعه معذب بما يستحقه وهذا أمر قد تحقق بإرسال آدم عليه الصلاة والسلام ومن بعده من الأنبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام فى جميع الأمم كما قال تعالى ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا وان من أمة الا خلا فيها نذير فان دعوتهم الى الله تعالى قد انتشرت وعمت الأقطار واشتهرت وانظر الى قول قريش الذين لم يأتهم نبى بعد اسمعيل عليه السلام ماسمعنا بهذا فى الملة الآخرة فانه يفهم أنهم سمعوه فى الملة الأولى فمن بلغته دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر فى البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس بنجاة أهل الفترة مع اخبار النبى ﷺ أن آباءهم الذين مضوا فى الجاهلية فى النار وقال ابن عطية فى قوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير معناه أن دعوة الله قد عمت جميع الخلق وان كان فيهم من لم تباشره النذارة فهو ممن بلغته الدعوة لأن آدم بعث الى بنيه ثم لم تنقطع النذارة الى وقت محمد ﷺ والآية التى تضمنت أن قريشا لم يأتهم نذير معناها نذير مباشر وما ذكره المتكلمون من عذر أصحاب الفترة ونحوهم فعلى سبيل الفرض أى بفرض أن صاحب الفترة آدمى لم يصل اليه أن الله تعالى بعث رسولا ولا دعا الى دين وهو قليل الوجود الا أن ينشأ فى أطراف المواضع والمواضع المنقطعة عن العمران وليس مرادهم أنه توجد أمة لم تعلم أن فى الأرض دعوة الى عبادة الله تعالى انتهى ببعض تغيير ونقل عن الحليمى مايقرب من كلام ابن عطية ونقل عن الشافعى أنه قال ولم يبق أحد لم تبلغه الدعوة هكذا نقله شيخنا العدوى عن شيخه الصغير والذى يرجحه بعض مشايخنا الشافعية ان أهل الفترة ناجون وان غيروا وبدلوا وعبدوا الأوثان لعذرهم وهو يعطيهم الله تعالى منازل من جنات الاختصاص لامن جنات الأعمال لعدم عملهم كالمجاذيب الذين لا أعمال لهم وهم من لم تبلغهم دعوة النبى السابق ولم يرسل اليهم النبى اللاحق كمن بين موسى وعيسى من بنى اسرائيل ومن بين اسمعيل ومحمد ﷺ من العرب اذلم يرسل اليهم نبى بعد اسمعيل الا نبينا عليه الصلاة والسلام فالعرب أهل فترة حتى فى زمن أنبياء بنى اسرائيل لأنهم لم يؤمروا بدعائهم الى الله تعالى ولم يرسل اليهم بعد اسمعيل رسول واسمعيل انتهت رسالته بموته كبقية الرسل لأن ثبوت الرسالة بعد الموت من خصائص نبينا ﷺ واخباره عليه الصلاة والسلام عن بعضهم كامرئ القيس وحاتم الطائى ونحوهم بأنهم فى النار انما هو لمعنى يعلمه الله تعالى فيهم لا لعبادتهم الأوثان فلا يدل على الحكم على جميعهم بأنهم غير ناجين اذلم يقع منه عليه الصلاة والسلام اخبار بأن جميع من كان من أهل الفترة فى النار ثم اعلم أن التعريف المذكور خاص بالنوع الانسانى دون الجن والملائكة اذلا يظهر فيهم البلوغ بالمعنى الشرعى وأيضا فالجن مكلفون من أصل الخلقة ونبينا عليه الصلاة والسلام مرسل اليهم اجماعا ومثلهم آدم وحواء وأما الملائكة فهم مجبولون على المعرفة والطاعة فليسوا مكلفين على التحقيق اذ لايكلف الامن كان من جنس من يتصور منه المخالفة وارسال نبينا عليه الصلاة والسلام لهم ارسال تشريف لا تكليف وقيل انهم مكلفون من أصل الخلقة كالجن ونبينا مرسل اليهم ارسال تكليف (قوله وهو الزام مافيه كلفة) يصدق بالواجب والحرام ويخرج المندوب والمكروه اذلا الزام فيهما فليس مكلفا بهما على هذا التعريف بخلاف التعريف الآتى فانه يشملهما لأن فيهما طلبا وأما المباح فهو خارج عن كل من التعريفين فليس مكلفا به الا من حيث وجوب اعتقاد اباحته وقوله من الأوامر والنواهى جمع أمر ونهى بمعنى الطلب والمراد المأمورات والمنهيات (قوله على قول) متعلق بقوله وهو الزام الخ أى ان معنى التكليف ماذكر على قول وهو الراجح كما فى جمع الجوامع وعليه فالصبى غير مكلف بخلافه على القول الثانى وهو قول القاضى أبى بكر الباقلانى فانه مكلف لأنه مخاطب بالمندوبات هذا عند الامام مالك أما عند الشافعى فليس مكلفا بشئ على كل من القولين بل المكلف وليه فيخاطب بأداء ماوجب فى ماله كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ماأتلفته

وهو الزام مافيه كلفة من الأوامر والنواهى على قول أوطلب مافيه كلفة على القول الآخر وقوله شرعا

حيث فرط فى حفظها التنزل فعلها حينئذ منزلة فعله وصحة عبادته كصلاته وصيامه المثاب عليها ليس لأنه مكلف بها وانما المكلف بها وليه بأن يأمره بها بل ترغيبا فى فعل العبادة ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى ومثله المجنون فى نحو الضمان (قوله احتراز الخ) أى بناء على أن شرعا متعلق بيجب لا بقوله مكلف وهما احتمالان فى مثل هذه العبارة والأول منهما أولى لافادته نفى مذهب المعتزلة كما فى الشارح لأن النزاع بينهم وبين أهل السنة انما هو فى الوجوب لا فى التكليف (قوله ان معرفة الله وجبت بالعقل) ظاهره أن العقل هو الموجب عندهم وليس كذلك بل المراد أن العقل هو المدرك للوجوب والموجب هو الله عز وجل والحاصل أن الموجب هو الله تعالى باتفاق منا ومنهم الا أنا نقول ادراك ذلك لا يتلقى الا من الشرع لأن عقولنا لا تدرك الأحكام استقلالا فلا حكم قبل الشرع ولا تكليف بشىء قبل مجيئه وهم يقولون يتلقى من العقل والشرع مؤكد فحكموا العقل فى الأفعال قبل البعثة فما حكم به فى شىء منها ضرورى كالتنفس فى الهواء أو اختيارى بأن أدرك فيه مصلحة أومفسدة أو انتفاءهما فأمر حكمه ظاهر وهو أن الضرورى مقطوع باباحته والاختيارى ينقسم الى الأقسام الخمسة الحرام وغيره لأنه ان اشتمل فعله على مفسدة فحرام كالظلم أو تركه على مفسدة فواجب كالعدل أو فعله على مصلحة فمندوب كالاحسان أو تركه على مصلحة فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة فمباح فان لم يحكم العقل فى بعض منها بأن لم يدرك فيه شيئا مما تقدم كأكل الفاكهة فالصحيح الوقف عن الحظر والاباحة وان كان فى الواقع لا يخلو عن واحد منهما لأنه اما ممنوع منها فمحظور أو لا فمباح وهذا معنى قولهم ان العقل يحسن و يقبح أى يدرك حسن الحسن وقبح القبيح لأن فى الفعل مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله تعالى فيدرك العقل فيه ذلك اما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ويجىء الشرع مؤكدا لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فانهما متماثلان فى أن كلا منهما زمن فلا يدرك العقل فيهما مفسدة ولا مصلحة بل يتوقف على أمر الشارع بأحدهما ونهيه عن الآخر فطرق ادراك العقل للحكم أى الحسن والقبح عندهم ثلاثة الضرورة والنظر واستعانة الشرع ونحن نوافقهم على الأخير لكن نقول العقل يدرك الحكم من حسن أو قبح بواسطة الشرع وان لم يدرك أن فيه مصلحة أو مفسدة وهم يقولون لا يدرك ذلك الا اذا أدرك فيه مصلحة أو مفسدة فالحسن عندنا ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وان لم يعرف أن فيه مصلحة أو مفسدة عند الله تعالى ولا حكم قبله أصلا والحسن عندهم ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل بسبب ادراك مصلحته أو مفسدته عند الله تعالى ثم يجىء الشرع مؤكدا وبما تقرر من أنه لا حكم قبل الشرع خلافا للمعتزلة يعلم رجحان ما تقدم من القول بنجاة أهل الفترة لأن أفعالهم لا توصف بحل ولا بحرمة فلا يعاقبون عليها ولا يثابون وان عبدوا الأوثان وسواء فى ذلك الأحكام الأصلية والفرعية كما هو ظاهر اطلاقهم وعبارة السحيمى بعد أن نقل ما تقدم من تقرير كلام المعتزلة وقالت الأشاعرة لا تجب المعرفة والفروع الا بالشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وحمل الرسول على العقل خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بموجب وهو منتف هنا ويترتب على الخلاف أن من ميز وكان عاقلا ومضى عليه زمن يسع النظر فى المخلوقات والاستدلال بها على أن لها خالقا ولم ينظر ومات يموت كافرا ويخلد فى النار على قول المعتزلة والماتريدية سواء كان من أهل الفترة أو من هذه الامة وبنى عليه ملا على قارى كفر أبوى النبى ﷺ بناء على ما مر من أن المراد بالرسول العقل أو على ظاهره وقد تحقق بارسال آدم ومن بعده من الأنبياء فى جميع الأمم وقالت الأشاعرة من مات قبل البلوغ أو لم تبلغه الدعوة أو كان من أهل الفترة يموت ناجيا ويدخل الجنة وان عبد الأصنام وغيره وبدل والرسول فى الآية محمول على حقيقته ولا يكتفى بأول رسول وانما يكتفى بكل رسول

احتراز عن مذهب المعتزلة الذين يقولون ان معرفة الله وجبت بالعقل

وقوله أن يعرف حقيقة المعرفة الجزم المطابق للحق عن دليل فالجزم احتراز من الشك والظن والوهم فانها كلها لا تكفى فيما طلب من المكلف أن يعتقده فى حق الله تعالى وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام والموافق للحق احتراز من الجزم الذى لا يوافق الحق فانه لا يسمى معرفة بل هو جهل كجزم النصارى بالتثليث

بالنسبة الى أمته فى حياته وأهل الفترة من بين موت الرسول و بعثة من يليه وأما الأحاديث الصحيحة التى وردت بتعذيب بعض أهل الفترة فأخبار آحاد لا تعارض القاطع أو قاصرة على من ورد فيهم لأمر يعلمه الله تعالى ورسوله أو مؤولة أو خرجت مخرج الزجر للحمل على الاسلام انتهى باختصار ومنه يعلم أن ما ذكره شيخنا تبعا لظاهر الآيات السابقة مبنى على مذهب الماتريدية هذا وفى بعض العبارات ما يقتضى أن المعتزلة يقولون ان العقل موجب بنفسه وحينئذ فيكون كلام الشارح على ظاهره ولا يحتاج الى تأويله بما مر (قوله وقوله أن يعرف) مبتدأ خبره محذوف تقديره معناه ما سأبينه لك ثم بينه بقوله حقيقة المعرفة الخ فهو على حذف فاء التفريع والجزم هو الاعتقاد أى الادراك الجازم الذى ليس معه تردد فان قيل كيف تجب المعرفة بالمعنى المذكور مع أنها ليست فى وسع المكلف لتوقفها على النظر فى الدليل قلنا وجوبها باعتبار وجوب النظر الموصل اليها فهو أول واجب وسيلة وهى أول واجب مقصدا وبهذا يجمع بين القولين فى أن أول واجب ما هو (قوله المطابق) أى الموافق للحق والحق كما قال السعد هو الحكم المطابق للواقع أى لما فى الواقع ونفس الأمر والواقع ونفس الأمر قيل علم الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ والمراد بالحكم النسبة الكلامية أى الحق هو النسبة المفهومة من الكلام المطابق للنسبة التى فى علم الله تعالى أو فى اللوح المحفوظ فيصير المعنى حينئذ للمعرفة هى الجزم الموافق للنسبة الكلامية الموافقة للنسبة التى فى علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ولا يخفى ما فى ذلك من الركاكة والخلاص ارتكاب التجريد فى الحق بأن يراد به الوقوع فقط أى النسبة التى فى علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ و يجرد عن اعتبار المطابقة فيصير المعنى حينئذ المعرفة هى الجزم المطابق للنسبة التى فى علم الله تعالى الخ (قوله عن دليل) صفة للجزم أى الناشئ عن دليل خرج بذلك الناشئ عن ضرورة فانه يسمى علما لا معرفة فهو أعم منها كما هو مقتضى كلامه تبعا للمصنف فى بعض كتبه والتحقيق أنهما مترادفان وان كانت المعرفة لا تطلق على الله تعالى لاشعارها بسبق الجهل فيكون كل منهما ضروريا كمعرفة أن الواحد نصف الاثنين وكما لو وقع بصرك على جسم من غير قصد فحصل لك معرفة أنه جدار أو حجر أو نظريا كمعرفة الله تعالى وصفاته ورسله وحينئذ فيكون تعريف المعرفة غير جامع وتعريف التقليد غير مانع لخروج ما كان عن ضرورة من الأول ودخوله فى الثانى وأجاب بعضهم بأنه انما قيد بالدليل نظرا لخصوص المعرفة لأن معرفة الله تعالى وصفاته ورسله لا تحصل الا عن دليل وليس شئ منها ضروريا فلا ينافى أن المعرفة تارة تكون عن دليل وتارة تكون عن ضرورة كما مر وفيه نظر لأن الحد يجب أن يكون مطردا أى شاملا لجميع الأفراد فالأولى ما أجاب به السكتانى من أن المراد بالدليل السبب أى المرشد الذى لا يحتمل النقيض بوجه فيتناول الضرورة والبرهان وبقولنا الذى لا يحتمل النقيض بوجه اندفع ما يقال ان قول الغير سبب فى تحصيل الاعتقاد فيكون داخلا فى الدليل بالمعنى المذكور ويكون تعريف المعرفة شاملا للتقليد وذلك فاسد لكن يرد عليه أن اطلاق الدليل على ما ذكر مجاز والحدود تصان عنه (قوله فانها كلها لا تكفى) ظاهر كلامه أن كلا من الشاك والظان والمتوهم عاص فقط وليس كذلك بل هو كافر فكان الأولى أن يقول ان المتصف بها كافر (لا يقال) ان الظن الذى لا يخطر معه احتمال النقيض يكفى هنا كما ذكره صاحب المواقف وتبعه السيد لأنا نقول المراد هنا بالظن الذى لا يكفى الظن الذى معه احتمال النقيض بالفعل أو أن هذا الكلام مبنى على أن التقليد لا يكفى وأن المقلد كافر على ما سيأتى (قوله بل هو جهل) أى مركب لتركبه من جهلين جهل صاحبه بما فى الواقع وجهله بأنه جاهل لزعمه أنه عالم ومحل الاحتياج للتقييد بالمركب ان قلنا ان الجهل مشترك بينه وبين البسيط فان قلنا انه حقيقة فى المركب كما قال بعضهم فلا حاجة للتقييد المذكور (قوله كجزم النصارى بالتثليث الخ) اعلم أنهم اختلفوا فى النقل عن النصارى فنقل علماء الكلام عنهم أنهم يقولون الاله جوهر واحد مركب من ثلاثة أقانيم أى صفات وهى الوجود والعلم والحياة و يعبرون عن الأول بالأب وعن الثانى بالابن والكلمة وعن الثالث بروح القدس و يقولون ان أقنوم العلم اتحد بجسد عيسى عليه الصلاة والسلام و يعبرون عن

والمجوس بالهين اثنين وعن دليل احترازمن الجزم الموافق للحق لاعن دليل فانه يسمى تقليدا ولا يسمى معرفة والتقليد أن تتبع غيرك

ذلك بقولهم اتحد اللاهوت بالناسوت فاللاهوت العلم والناسوت جسد عيسى عليه السلام و يعنون بالجوهر القائم بنفسه و بالأقانيم الصفات لأن الأقنوم كلمة يونانية والمراد بها في تلك اللغة أصل الشيء و مرادهم الأصل الذي كانت منه حقيقة الههم وهو تلك الصفات والتعبير عنها بالأب والابن وروح القدس بمجرد اصطلاح ولا يخفى ما في كلامهم من المناقضة لأن قولهم جوهر ينافي تركبه من الصفات وتفسيرهم الجوهر بما قام بنفسه ينافي أيضا تركبه منها لأن المركب من غير القائم بنفسه كالصفات غير قائم بنفسه و يلزم على كلامهم أيضا كون الصفات عين الذات وذلك لا يعقل وقولهم واحد ينافي كونه مركبا من ثلاثة وقولهم باتحاد العلم بجسد عيسى عليه السلام ان عنوا به القيام كقيام العرض بالجوهر فهو باطل ضرورة لأن المعنى الواحد لا يقوم بذاتين وان عنوا به الاختلاط والامتزاج كاختلاط الخمر بالماء فباطل أيضا لأن ذلك من صفات الأجسام فلا يعقل وجوده في العلم الذي هو معنى من المعاني مع جسد عيسى عليه السلام ولذا قالوا انهم أبلد الفرق وعلى هذا فمعنى التثليث كون الاله ذا أجزاء ثلاثة مركبا منها و نقل علماء التفسير عنهم أنهم يقولون الله تعالى اله وعيسى اله ومريم اله أخذا من ظاهر قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقوله تعالى ولا تقولوا ثلاثة انتهوا أي عن قولكم الآلهة ثلاثة ومعنى التثليث حينئذ جعل الآلهة ثلاثة ويمكن الجمع بأن النصارى فرق مختلفة فرقة تقول بالأول وفرقة بالثاني ثم وجدت ذلك مسطورا (قوله والمجوس) قيل هو في الأصل النجوس بالنون لأن الميم والنون يتعاقبان سموا بذلك لاعتقادهم اباحة استعمال النجاسة وأنها لا تضر في دينهم وقوله بالهين اثنين أي لأن فعل الخير يجب أن يكون له باعث يباين الباعث على فعل الشر واذا تباينا لم يمكن اجتماعهما في ذات واحدة فوجب التعدد في ذات الاله فيلزم اثبات الهين مستقلين أحدهما يفعل الخير و يسمى يزدان والنور وهو الله وثانيهما يفعل الشر و يسمى أهرمن والظلمة وهو الشيطان و يلزمهم على مقتضى هذا النظم الفاسد اثبات اله ثالث يفعل من الممكنات ما ليس بخير ولا شر فان نفوا هذا القسم كان محض عناد ومكابرة وأيضا فيلزمهم في الشاهد أن فاعل الخير لا يمكن أن يفعل الشر و بالعكس والمشاهدة تكذب ذلك فالنور اله الخير ولذلك يستدعون وقود النار والظلمة اله الشر هكذا قال بعضهم وقال ابن قاسم في شرح الورقات ان النور والظلمة عندهم قديمان وتولد العالم من امتزاجهما وعليه فالمراد بالنور والظلمة خلاف ما ذكر وخلاف المتعارف فيهما أيضا والا فالمتعارف أنهما عرضان لا يقومان الا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما اذ الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا والنور ما قام بالمضيء لغيره كالقمر بخلاف ما قام بالمضيء لذاته كالشمس فهو ضوء فاذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان وان اقتصر على أحدهما أريد به ما يشمل الآخر فهما كالفقير والمسكين انتهى بايضاح ولعل تسميتهما حينئذ الهين باعتبار اختلاف تأثيرهما (قوله لا عن دليل) هذا يشمل العلم الضروري لأنه مطابق لا عن دليل مع أنه لا يسمى تقليدا بل معرفة كامر (قوله فانه يسمى تقليدا) اعترض بأن ظاهره أن التقليد لا يكون الا موافقا للحق مع أن تعريفه الآتي يشمل ما كان موافقا وما لم يكن موافقا ورد بأنا لا نسلم ذلك غايته أنه احترز بالدليل عن أحد فردي التقليد وأما الفرد الآخر فهو من الجهل وقد خرج ولذا أظهر في قوله والتقليد أن تتبع الخ اشارة الى أن المراد به ما هو أعم مما قبله لأن اتباع الغير في قوله مثلا اعتقاد حقية مضمونه سواء كان حقا في الواقع أم لا (قوله أن تتبع غيرك الخ) هذا تعريف للتقليد من حيث هو لا لخصوص التقليد في هذا الفن فيشمل التقليد في الفروع و يشمل أيضا اتباع العامي للمفتي والقاضي للشهود والمجتهد لمجتهد آخر حيث جوزناه ولا يشمل اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في الأحكام الفرعية وكذا في العقائد التي دليلها سمعي وهي التي لا تتوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول كالسمع والبصر والكلام ولوازمها وبقية السمعيات كالحشر والنشر فلا يسمى ذلك تقليدا لأن التقليد أن تتبع الغير بدون معرفة دليله ولا شك أن قوله صلى الله عليه وسلم أو فعله أو تقريره عين الدليل وأما التي دليلها

عقلي وهي التي تتوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول كالقدرة والارادة ونحوهما فان تبعه فيها بعد تصديقه بأنه رسول لم يسم الاتباع المذكور تقليدا أيضا لأن التصديق برسالته فرع عن التصديق بثبوت تلك الصفات له تعالى اذلا يكون رسولا الامن ظهرت المعجزة على يده ولا توجد المعجزة الا ممن كان متصفا بتلك الصفات وحينئذ فيكون الاعتماد في نبوته له تعالى على الدليل العقلي وهو قولنا ولا توجد المعجزة الخ ويكون قول الرسول أوفعله أوتقريره مؤكدا لذلك وأما ان لم يصدق برسالته بل الرسول عنده كواحد من الناس فتبعه من حيث كونه كآحاد الناس فيسمى اتباعه في ذلك تقليدا قال الغزالي ولا تظن أن معرفة النبي ﷺ أمور الدنيا والآخرة تقليد لجبريل بل انكشفت له الأشياء وشاهدها بنور البصيرة كما شاهدت أنت المحسوسات بالعين الظاهرة وقوله في قوله المراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير اما تغليبا كما قاله سعد الدين في حواشيه واما لأن القول يطلق على الرأي والاعتقاد اطلاقا شائعا حتى كأنه حقيقة عرفية في ذلك ورأي الغير هو مذهبه قولا أوغيره فاندفع الاعتراض بأن القول لا يشمل الفعل والتقرير فلا يكون الاتباع فيهما تقليدا واعترض أيضا بأن التقليد بقول الغير يخرج ما لا يختص بالغير كالمعلوم من الدين ضرورة فلا يكون أخذه تقليدا كما قاله زكريا قال اليوسي وفيه بحث اهـ ولعل وجهه أن اضافة القول للغير لا تقتضي اختصاص القول به بل المراد به القول الصادر عنه وان كان مدلوله معلوما من الدين ضرورة فاذا تبعه أحد فيه من حيث صدوره عنه سمي اتباعه تقليدا فرجع الاعتراضين المذكورين الى كون التعريف غير جامع لعدم شموله اتباع الغير في الفعل والتقرير والمعلوم من الدين ضرورة وقد علمت جوابهما وقوله أواعتقاده أي معتقده اعترض بأن اعتقاد الغير خفي لا يطلع عليه فلا يمكن اتباعه فيه فكان الأولى حذفه فان قلت يمكن الاطلاع عليه بقوله أنا معتقد كذا قلنا هو حينئذ داخل فيما قبله وهو القول بمعنى مقابل الفعل والتقرير لا بالمعنى السابق والجواب أن الامور تختلف بالاعتبار فالمراد باتباع القول اتباعه فيه من حيث كونه قولا أي بالنظر الى ذلك كمن سمع أحدا يقول لا اله الا الله فقلده في النطق بهذه الجملة نظرا الى كونها قولا والمراد باتباع الاعتقاد اتباعه من حيث كونه اعتقادا أي بالنظر الى ذلك وان كان مدلولا عليه باللفظ فاللفظ وان وجد فيهما لكن الحيثية مختلفة (قوله أما اذا عرفت دليله) احتراز عما اذا قلد في الدليل أيضا فهو كالتقليد في المدلول كأن قلده في دليل الوحدانية وهو أنه لو كان هناك ثان في الألوهية لفسدت السموات والأرض ولم يعرف هذا الفساد فهو مقلد في الدليل كما أنه مقلد في المدلول الذي هو صفة الوحدانية وكما لو قلده في دليل أن العالم له صانع وهو أنه حادث وكل حادث له صانع ولم يعرف حدوثه فهو مقلد في الدليل كالمدلول الذي هو صفة صانعيته تعالى للعالم وكذا بقية صفاته تعالى وكما لو قلده في دليل حدوث العالم وهو تغيره وملازمته للاعراض الحادثة ولم يعرف ذلك فهو مقلد في الدليل كالمدلول الذي هو صفة العالم وهي حدوثه فالتقليد في الدليل مذموم كالتقليد في المدلول الذي هو الصفات المذكورة ونحوها (فان قلت) اذا كان التقليد فيهما مذموما ولا طريق للعلم الا بالأخذ والأكثر أنه من أفواه المشايخ فالمحمود حينئذ من لم يقلد أحدا وذلك متعذر غالبا (قلت) يجاب عن ذلك بما ذكره المصنف في شرح القصيدة أي الجزائرية وحاصله بضرب مثال لمن أخذ عن الغير وبقي على التقليد وصار عارفا وهو أنه لو اجتمع أناس يطلبون رؤية الهلال وسبقهم رجل الى رؤيته فرآه قبلهم وصار يرشدهم الى رؤيته بالأمارات أي العلامات الدالة عليه كبياض بجانبه فمن رأى العلامات ولم ير الهلال بل قلد فيه الرائي فهو مقلد له ومن لم ير العلامات أصلا فكذلك الا أن الأول مقلد في المدلول والثاني في الدليل وهو العلامات المذكورة وفي المدلول أيضا من باب أولى ومن تمادى مع الرائي حتى ظهر له الهلال بالعلامات فهو العارف وان وصل الى معرفته بالتقليد فالتقليد المذموم هو الباقي بعد التعليم لا الحاصل الزائل بدليل أن من رأى الهلال لو سئل عنه يقول رأيته ولا يقول كذا قالوا وربما يستغني عن التعليم كمن رآه قبله ومن لم يره يقول رآه فلان مثلا (قوله عن جميع ما تقدم)

في قوله أو اعتقاده دون أن تعرف دليله أما اذا عرفت دليله فانك عارف ولست بمقلد فاحترز بقوله أن يعرف عن جميع ما تقدم

وقد اختلف فيمن قلد فى عقائد التوحيد هل يكفيه تقليده اذا كان جازما به لاتردد معه دون عصيان أو يعصى بتركه النظر و بعضهم قيد العصيان بأن يكون فيه أهلية النظر وأما القول بأنه كافر فانما يعرف لأبى هاشم من المعتزلة والدليل المطلوب من المكلف عند القائلين بوجوب المعرفة هو الدليل الجلى وهو المتجوز

أى من الظن وما بعده (قوله وقد اختلف الخ) لما كان يتوهم مما قبله أن التقليد حرام بلا نزاع دفعه بقوله وقد اختلف الخ وجملة ماذكره أربعة أقوال وأما قول السعد انه لا يوجد مقلد أصلا فأجيب عنه بأنه بحسب بلاده الذين يعتنون بالعقائد واقامة الأدلة عليها وقوله فى عقائد التوحيد احترز به عن التقليد فى الفروع فهو واجب على من لم يبلغ درجة الاجتهاد اذ لا يشترط فيها المطابقة لما فى نفس الأمر لأن الذى أفاده المقلد بفتح اللام وهو المجتهد انما هو حكم ظنى يحتمل أن يكون مطابقا لما فى نفس الأمر وأن لا يكون فأولى مقلده فيه فان قيل اذا كان غير مطابق فكيف يجب اتباعه فيه والخطأ لا يتبع أجيب بأن الممتنع اتباع الخطأ من حيث هو خطأ لا اتباعه من حيثية أخرى وهى هنا حيثية كونه حكما من أحكامه تعالى أدى المجتهد اجتهاده الى أنه حق أما من بلغ درجة الاجتهاد فيحرم عليه التقليد فى الفروع كالعقائد (قوله هل يكفيه تقليده الخ) وعليه يكون النظر الموصل للمعرفة مستحبا فاذا أتى به وقع واجبا بمعنى أنه يثاب عليه ثواب الواجب كما قاله يس وقوله اذا كان جازما هذا لا حاجة اليه لأن التقليد هو الجزم بقول الغير فالجزم داخل فى مفهومه وقوله دون عصيان هو محط الفائدة (قوله أو يعصى بتركه النظر) أى سواء كان فيه أهلية النظر أم لا ورد بأن فيه تكليف مالا يطاق وقد رفعه الله تعالى عن الأمة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فهو غير واقع وأجيب بمنع عدم وقوعه بل هو واقع فى أصول الدين سلمنا أنه لم يقع لكن صاحب هذا القول يرى أن الأهلية حاصلة لكل أحد لأن المطلوب هو النظر الجلى وهو متيسر لمن عنده أدنى تمييز والنظر الموصل للمعرفة على هذا القول واجب وجوب الفروع بمعنى أنه اذا قلد يكون مؤمنا عاصيا لأن ترك النظر حينئذ من الكبائر (قوله و بعضهم قيد العصيان الخ) هذا هو المعتمد وان كان معترضا بأن المطلوب المعرفة بالدليل الجلى وهو متيسر من كل واحد وأورد عليه أيضا أنهم عرفوا الايمان بأنه حديث النفس التابع للمعرفة والمعرفة لا تكون الا عن دليل وأجيب بأن هذا تعريف للايمان الكامل وأما أصل الايمان فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم سواء كان ذلك الاعتقاد ناشئا عن دليل وهو المعرفة أو عن قول الغير مثلا وهو التقليد (قوله وأما القول بأنه كافر الخ) هو رابع الأقوال واقتصر عليه المصنف فى شرح الكبرى و نصره وهو مبنى على أن النظر الموصل للمعرفة شرط فى صحة الايمان فيكون واجبا وجوب الأصول أى ان تاركه كافر لا وجوب الفروع وهو ما يكون تاركه عاصيا فقط وكونه كافرا على هذا القول انما هو بالنسبة للآخرة فقط أما بالنسبة للدنيا فيحكم له بحكم المسلمين فى حرمة دمه وماله مثلا قال المصنف فى شرح الجزائرية وقيد بعض المشايخ الخلاف المذكور فى التقليد بكون المقلد مع كون تقليده مطابقا للحق جازما ذا طمأنينة نفس بحيث لو فرض أنه رجع من قلده لم يرجع هو بل يثبت على الحق الذى قلد فيه أما لو كان لا طمأنينة عنده فى تلك العقائد التى قلد فيها بل هو بحيث لو رجع من قلده فيها الى شىء ولو الى الكفر الصريح والعياذ بالله تعالى رجع برجوعه فهذا لا خلاف فى عدم الاعتداد بتقليده بل هو غير مؤمن اتفاقا ولا شك أن الغالب من حال المقلد المحض هذه الحالة الثانية وهى الرجوع برجوع مقلده والثبات بثباته وقل أن تتفق الحالة الأولى الا لمن سما عن درجة التقليد المحض الى فهم بعض الانظار الصحيحة الجلية التى تطمئن بها النفوس اهـ ببعض تغيير قال أبو العباس الغنيمى وهى مسئلة حسنة اهـ وقال بعضهم ان هذا ليس بقيد لأن المقلد الآن ليس فى نيته الرجوع فى الزمن المستقبل وقد صححنا ايمانه قبل رجوعه فيكون فيه الخلاف المتقدم (قوله والدليل المطلوب) أى طلبا جازما والا فالقائل بعدم وجوب المعرفة يقول بطلب الدليل لكن طلبا غير جازم بل على جهة الندب ثم ظاهر عبارته أن الانسان لو أتى بالدليل التفصيلى لم يكف ولم يكن آتيا بالمطلوب لأنه حصر الطلب فى الدليل الجلى وليس مرادا فالأولى أن يقول والمطلوب من المكلف مطلق الدليل وأقل ما يتحقق ذلك فى الدليل الجلى (واعلم) أن معرفة الدليل التفصيلى واجبة على أهل كل قطر على سبيل فرض الكفاية فاذا قام بها واحد منهم سقط الحرج عن الباقين فيجب أن يكون فى كل مسافة قصر

عالم بذلك و ببقية الأحكام الشرعية وفى كل مسافة عدوى فاض لكثرة الخصومات (قوله عن تقريره
الخ) تقرير الدليل هو تركيبه بأن تذكر مقدمتين صغرى وكبرى على الوجه المطلوب كأن تقول
العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع وقوله وحل شبهه أى دفعها كأن يورد الخصم على الدليل
المذكور شبهة فيقول لم لا نسلم الكبرى وهى كون الحادث له صانع ما المانع أن يكون حدث بنفسه أى
خلق نفسه فترد عليه بأنه لو خلق نفسه للزم أن يكون موجودا معدوما لأن خلقه لنفسه يقتضى وجوده
أولا ونفس الخلق يقتضى عدمه اذ لو كان موجودا ما تعلق به خلق وذلك باطل ثم انه اعترض على هذا
التعريف بأنه غير جامع لخروج ما اذا عجز عن أحدهما فقط فمقتضاه أنه لا يقال له جلى وليس كذلك الا أن
تجعل الواو فيه بمعنى أو وتكون مانعة خلو تجوز الجمع (قوله كما اذا قيل الخ) ظاهره أن هذا عبارة عن
العجز عن التقرير وليس كذلك الا أن يقال فى كلامه حذف والتقدير و يعجز عن التقرير المترتب على
كيفية دلالتها والكيفية بمعنى الجهة ومن فى قوله من جهة حدوثها زائدة (٣) واضافة الحدوث للضمير للبيان
والتقدير و يعجز عن جهة دلالتها وقوله من أنها أى جهة الدلالة فهو بيان وتفصيل لها وقوله من جهة حدوثها
أى هل هى جهة هى حدوثها أى المخلوقات الخ ولو قال و يعجز عن جهة دلالتها هل هى حدوثها الخ لكان أوضح
(قوله من جهة حدوثها الخ) يعنى أنه اختلف المتكلمون فى دلالة العالم على الصانع على أقوال أربعة أولها من
جهة حدوثه أى وجوده بعد العدم ونظم الدليل عليه أن تقول العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع
ثانيها من جهة امكانه أى استواء وجوده وعدمه ونظم الدليل عليه أن تقول العالم ممكن وكل ممكن له صانع
فالعالم له صانع وثالثها من جهتهما معا ورابعها من جهة الامكان بشرط الحدوث ونظم الدليل عليهما أن تقول
العالم ممكن حادث وكل ممكن حادث له صانع فالعالم له صانع لكن الفرق بينهما أن الحدوث أخذ شطرا من
الحد الوسط على الثالث وشرطا فيه على الرابع فقوله أو نحو ذلك اشارة الى الرابع والفرق بين الأول والثانى أن
العلم بالحدوث يسبق العلم بالصانع على الأول و يتأخر عنه على الثانى وذلك لأنه لا يلزم من كونه له صانع أن يكون
حادثا لجواز أن يكون مصنوعا بالعلة أو الطبع ومصنوعهما قديم لعدم مفارقته لهما فيكون قديما بالغير وان كان
ممكنا بالذات فلا يلزم ذلك الا بعد ابطال كونه تعالى صانعا بالتعليل أو الطبع واثبات كونه صانعا بالاختيار واذا
ثبت كونه صانعا بالاختيار لزم أن يكون مصنوعه حادثا وهو معنى قولنا العلم بالحدوث يتأخر عن العلم بالصانع
على الثانى وبيان ابطال كونه صانعا بالتعليل أو الطبع أنه لو كان كذلك لكان مصنوعه متحدا كالكرة
لعدم التفاوت فى مصنوع العلة أو الطبيعة مع أنا وجدناه مختلفا بعضه طويل و بعضه قصير وغير ذلك مما هو مشاهد
وأظهر هذه الأقوال أولها وان كانت كلها طرقا موصلة الى المطلوب وهو العلم بالصانع لأن الكلام فى الاستدلال
بالأثر على المؤثر فلا بد من وجود الأثر خارجا ومعلوم أن الحدوث لا يتصف به الا ما كان موجودا خارجا بخلاف
الامكان فانه كما يتصف به الموجود يتصف به المعدوم فلا يدل على وجود موصوفه و يدل على أرجحية ما ذكر
اقتصار المصنف عليه فيما سيأتى حيث قال أما دليل وجوده تعالى فحدوث العالم الخ (قوله وعن رد الشبه) جمع
شبهة وهى ما يظن دليلا وليس بدليل سميت بذلك لاشتباه أمرها على الناظر والمراد بها هنا ما يشمل
الاعتراضات كالاعتراض الآتى فانه ليس مسوقا على وجه الدليل بل على وجه كونه اعتراضا على دليل أهل
السنة الآتى تقريره وفى بعض النسخ الشبهة بالافراد وقوله التى أوردها الملحدة أى على دليل أهل السنة الذى
استدلوا به على حدوث العالم وحاصله أن العالم أجرام وأعراض فاستدلوا على حدوث الأعراض بتغيرها وعلى
حدوث الأجرام بحدوث الأعراض لأنها ملازمة لها وملازم الحادث حادث فقالوا فى تقرير الدليل على حدوث
الأجرام العالم صفاته أى أعراضه حادثة وكل من كان كذلك فهو حادث ينتج العالم بمعنى الأجرام حادث وان
شئت قلت العالم أى الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث فهو حادث ينتج العالم حادث ثم ان
الملحدة اعترضوا كبرى هذا الدليل وقالوا لا نسلم أن من صفاته حادثة حادث ولا أن كل ما لازم الحادث حادث

عن تقريره وحل شبهه كما اذا قيل له أتعتقد أن الله موجود فيقول نعم فيقول له وما دليلك على ذلك فيقول هذه المخلوقات و يعجز عن كيفية دلالتها من أنها هل هى من جهة حدوثها أو امكانها أو هما معا أو نحو ذلك وعن رد الشبه التى أوردها الملحدة من أن أعراض العالم حوادث لا أول لها ونحو ذلك من الضلال ومعنى جل

(٣) قوله واضافة الحدوث للضمير الخ المناسب واضافة جهة الحدوث للبيان والتقدير جهة هى حدوثها كما يأتى له بعد اهـ

لان

انصف بالرفعة التى لاتماثل وتنزه عما لا يليق به ومعنى عز انفرد بصفة الجلال أو غلب لأنه قاهر لجميع الأشياء وقوله وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام أى ما يجب فى حقهم وما يستحيل وما يجوز والرسول هو الذى أوحى الله اليه الأحكام وأمره بتبليغها فان لم يؤمر بالتبليغ فهو نبى

ص (فما يجب لمولانا جل وعز عشرون صفة وهى الوجود)

لأن ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التى لازمت الأجرام لها مبدأ يفتتح بعدها ونحن نقول لامبدأ لها بل مامن حادث الا وقبله حادث وهكذا الا الى أول فالأجرام قديمة وقام بها أعراض حادثة لاأول لها ألا ترى أن السموات قديمة وأعراضها وهى الحركات حادثة لاأول لها فافراد الشارح بالعالم بعضه وهو السموات اذهى التى يقولون بقدمها من العالم العلوى و بقدم العناصر الأربعة الماء والتراب والهواء والنار من العالم السفلى أما أشخاصها مثلا فهى حادثة باتفاق منا ومنهم ومراده بأعراضه حركات تلك الأفلاك فعندهم أجرام الأفلاك قديمة وحركاتها اللازمة لها أى كل حركة منها حادثة والقديم جنس تلك الحركة ولا يلزم من حدوث تلك الحركات حدوث السموات لعدم مبدأ تفتتح منه تلك الحركات أجاب أهل السنة عن ذلك بأجوبة منها لزوم التناقض فى قولهم حوادث لاأول لها اذ مقتضى كونها حوادث أن يكون لها أول ومقتضى لاأول لها عدم الحدوث ومنها أنه لاوجود للجنس الافى ضمن أفراده باتفاق منا ومنهم فيلزم من كونها حادثة أن يكون جنسها حادثا وهى لازمة للاجرام فيلزم أن تكون تلك الاجرام حادثة ومنها برهان التطبيق وهو أن تفرض حركات من الآن الى مالانهاية له فى جانب الماضى ثم تفرض حركات من زمن نبينا ﷺ الى مالا نهاية له فى جانب الماضى أيضا بأن تقسم الحركات من زمن نبينا الى الأزل نصفين ثم تزيد على أحدهما الى زمننا ولا تزيد على الآخر حتى يوجد جملتان حقيقة ثم تطبق أى تقابل حركة من الآن بحركة من آن سيدنا محمد ﷺ فان تساوت تلك الحركات بأن كان كلما أخذت حركة من هذه السلسلة وجدت مقابلها حركة من السلسلة الأخرى لزم مساواة الناقص للكامل وان لم تتساو بأن أخذت حركة من هذه السلسلة فلم تجد من السلسلة الأخرى حركة تقابلها لزم تناهى الناقصة ويلزم من تناهيها تناهى الأخرى لأنها لم تزد عليها الا بقدر متناه والزائد بالقدر المتناهى يلزم أن يكون متناهيا والتناهى يستلزم الحدوث وأن يكون لها أول فبطل قولهم حوادث لاأول لها وبعضهم قرر برهان التطبيق على وجه آخر سيأتى مع زيادة (قوله اتصف بالرفعة الخ) ان فسرت الرفعة بالعظمة أى الصفات الدالة على العظمة كالقدرة والارادة ونحوهما كان قوله وتنزه الخ مغايرا له وأفاد الكلام حينئذ أن مرجع جل الصفات مطلقا ثبوتية كانت أو سلبية وان فسرت بالتنزه عن كل نقص مأخوذ من الترفع بمعنى التعالى عن النقائص كان قوله وتنزه الخ تفسيرا له وأفاد الكلام حينئذ أن مرجع جل الصفات السلبية فقط وقوله انفرد بصفة الجلال فسر بعضهم صفات الجلال بالصفات السلبية ووجه تسميتها بذلك أنه يقال جل عن كذا أى تنزه عنه وحينئذ يكون عز مرادفا لجل على المعنى الثانى المتقدم وفسرها بعضهم بما هو أعم من صفات السلوب والثبوت فيكون مرادفا له على المعنى الأول المتقدم أيضا وقد تطلق صفات الجلال أيضا على ماقابل صفات الجمال فالأولى كالقهر والبطش والقبض والانتقام والثانية كالرحمة والبسط والغفران هذا والأحسن أن يراد بجل صفات السلوب و بعز صفات الثبوت فيكون من باب تقديم التخلية على التحلية (قوله أو غلب) أى قهر وقوله لأنه الخ تعليل له وعلى هذا يكون عز مغايرا لجل (قوله أوحى الله اليه الأحكام) أى سواء كان له كتاب أولا نسخ لشرع من قبله أم لا واعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع لعدم شموله من لم يوح اليه أحكام بل أمر بالعمل بشرع من قبله كزكريا ويحيى وداود وسليمان وغيرهم من رسل بنى اسرائيل المبعوثين بعد موسى فانه لم يوح اليهم أحكام بل أمروا بالعمل بأحكام التوراة وأما زبور داود فكان مجرد قصص ومواعظ لاأحكاما وأجيب بأن المراد بايحاء الأحكام مايشمل ايحاء العمل بها فيدخل من ذكر لأنه أوحى اليهم العمل بما فى التوراة (قوله فهو نبى) أى فقط والافالرسول نبى أيضا (قوله فما يجب الخ) هذه الفاء تسمى فاء الفصيحة لافصاحها أى دلالتها على شرط مقدر تقديره ان أردت معرفة مايجب فما يجب الخ والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء بخلاف الوجوب المتقدم فى قوله ويجب على كل مكلف شرعا الخ فان المراد به مايثاب على فعله أى اعتقاده و يعاقب على تركه والمراد عدم قبول الانتفاء عقلا أو شرعا أى بالدليل العقلى أو الشرعى وكذا يقال فى الاستحالة الآتية فان

المراد به عدم قبول الثبوت عقلا أوشرعا فالمراد بالواجب والمستحيل فى كلامه ماهو أعم من العقليين والشرعيين بدليل ماسيأتى فى البراهين فانه بين بعض العقائد بالعقل و بعضها بالنقل بخلاف الواجب والمستحيل اللذين تعرض لتعريفهما سابقا بقوله فالواجب مالا يتصور الخ فان المراد بهما الواجب والمستحيل العقليان فقط فان قلت ظاهر قوله سابقا ويجب على كل مكلف أن يعرف مايجب الخ أن الواجب معرفة جميع الواجبات والمستحيلات لأن مامن صيغ العموم واتيانه هنا بمن التبعيضية ظاهر فى أنه لم يبين جميع مايجب بل بعضه وهو العشرون فيقتضى أن المكلف مطالب بزائد عليها وليس كذلك والجواب أن كلامه سابقا باعتبار كمالاته تعالى مطلقا فيجب علينا أن نعتقد أن له تعالى صفات أى كمالات لانهاية لها فى نفس الأمر الا أن بعضها كلفنا به تفصيلا لقيام الدليل عليه كذلك وهو ماذكره هنا و بعضها كلفنا به اجمالا فقوله ويجب على كل مكلف أن يعرف أى تفصيلا فى التفصيلى واجمالا فى الاجمالى وقوله فمايجب معناه ان أردت معرفة مايجب تفصيلا فبعض الواجب المتقدم وهو الواجب مطلقا عشرون وهى الواجبة تفصيلا ولا يرد الاشكال الا لوكانت العشرون بعض الواجب تفصيلا وليس كذلك بل هى الواجبة تفصيلا وذلك بعض الواجب مطلقا (قوله من بمعنى بعض) فيه نظر اذ لو كانت بمعنى بعض لكانت اسما فكان الأولى أن يقول من للتبعيض وقوله أى من بعض كان الأولى حذف من فيقول أى بعض لما يلزم على كلامه من الجمع بين التفسير والمفسر (قوله لأن صفات مولانا) تعليل لجعل من بمعنى بعض (قوله لا تنحصر فى هذه العشرين) أى لا تختص بها وعدم الحصر فى العشرين صادق بالزيادة عليها مع النهاية وبالزيادة مع عدم النهاية فقوله اذ كمالاته تعليل لعدم الانحصار بما هو أخص منه لقصوره على الصورة الثانية لكنها لما كانت هى المقصودة اقتصر عليها فى التعليل (قوله لانهاية لها) أى فى نفس الأمر وثبوت مالانهاية له ليس ممنوعا عقلا بالنسبة للقديم سواء كان فى الصفات الوجودية أو غيرها أما بالنسبة للحادث فان كان بمعنى لاأول له ولا آخر فمستحيل وان كان بمعنى أن له أولا ولا آخر له فجائز كنعيم الجنان فانه لا يتناهى بمعنى أنه لا ينقطع أبدا حتى لا يتجدد بعدها شئ وأما كل ماوجد منها فيما مضى الى زمن الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فصفاته تعالى لانهاية لها فى نفس الأمر وقولهم كل مادخل فى الوجود فهو متناه مخصوص بالحادث ومع كونها غير متناهية يعلمها الله تفصيلا ومايتراءى من التناهى فهو بحسب عقولنا القاصرة فان هناك أمورا يجب تسليمها وان لم تسعها عقولنا ككرامات الأولياء فانها موجودة فى نفس الأمر و يجب تسليمها وان كانت العقول لا تسع ذلك (قوله ولم يكلفنا الله) أى تفصيلا الا بمعرفة أى التصديق وقوله مانصب عليه دليلا أى تفصيلا عقليا كان أو نقليا وقوله وتفضل علينا باسقاط التكليف أى تفصيلا وأشار بقوله وتفضل الى أنه يجوز للمولى أن يكلفنا بها تفصيلا مع كونها غير متناهية خلافا للمعتزلة القائلين بمنع التكليف بما لا يطاق ففى ذلك اشارة الى رد مذهبهم وأما أهل السنة فجمهورهم على جواز ذلك التكليف وان لم يقع فى غير العقائد أما فيها فوقع على القول بأن النظر واجب على كل أحد وان لم يكن فيه أهلية لفهمه وانما سقطت المؤاخذة به تفضلا منه تعالى والخلاف بينهم انما هو فى الوقوع فبعضهم أثبته و بعضهم نفاه وتفصيل ذلك يعلم من شرح المحلى على جمع الجوامع (قوله والعشرون صفة هى الوجود) الصفة والوصف والنعت عند النحاة بمعنى واحد وهو التابع المخصوص وأما عند المتكلمين فقد يطلق الوصف بمعنى الصفة وقد يفرق بينهما بأن الصفة ماقام بالموصوف والوصف ماقام بالواصف اذ هو الاخبار بقيام الصفة فهو صفة الواصف وهى صفة الموصوف وانما قدم الوجود لأنه كالأصل بالنسبة الى باقى الصفات اذ الحكم بما يجب له تعالى ومايستحيل ومايجوز كالتفريع عليه لتقديمه عليها يشبه تقديم التصور على التصديق واتفق جميع الملل مؤمنها وكافرها على وجوب وجود الصانع ولاعبرة بقول جماعة من جهلة الفلاسفة ان حدوث العالم أمر اتفاقى بغير فاعل لأنه بديهى البطلان ولذا لما ألف ابن القيم مائة حمل بعير فى علم التوحيد و زفها السلطان ومشى العلماء معها سألته امرأة

(ش) من بمعنى بعض فهى للتبعيض أى من بعض مايجب لأن صفات مولانا جل وعز الواجبة له لا تنحصر فى هذه العشرين اذ كمالاته لانهاية لها ولم يكلفنا الله الا بمعرفة مانصب لنا عليه دليلا وهى هذه العشرون وتفضل علينا باسقاط التكليف بما لم ينصب لنا عليه دليلا أى الوجود وقوله والعشرون صفة هى الوجود الى آخر ماذكر

وهى لا تعرفه فأخبرها فقالت أفى الله شك فقال لا لكن ربما تطرأ شبهة فتدفع بهذه الكتب فقالت كل من جادل فى الله خرقت عينه باصبعى وقوله الى آخر ماذكر جواب عما يقال الوجود ليس هو العشرين فلا يصح الاخبار وحاصل الجواب أن الخبر ليس الوجود فقط بل هو وما عطف عليه فيلاحظ فى مثل ذلك عطف تلك الأشياء وجعلها شيئا واحدا فيقبل الاخبار بها فكل واحد منها لا محل له من الاعراب بل الاعراب للمجموع والحكم به على كل واحد من باب الحكم على الجزء بحكم الكل (قوله والوجود صفة) هذا تعريفه بناء على القول الضعيف وهو قول الرازى القائل بأن الوجود غير الموجود وقوله ثبوتية أى لها ثبوت أى تحقق فى الخارج عن الذهن لا تتصف بالوجود أى خارجا بحيث تمكن رؤيتها بالبصر كالمعانى ولا بالعدم أى بحيث تكون أمرا عدميا كالقدم والبقاء اذ لو اتصفت بالأول لكانت موجودة ووجودها متصف أيضا بالوجود وهكذا فيلزم التسلسل ولو اتصفت بالثانى للزم أن الشىء الموصوف بالوجود يتصف بالعدم أيضا وذلك تناقض فثبت أنها واسطة بين الوجود والعدم بناء على القول باثبات الواسطة وسيأتى الكلام عليه (واعلم) أن التعريف المذكور شامل للمعنوية فهو من التعريف بالأعم وقد أجازه المتقدمون من المناطقة وفى بعض النسخ نفسية وهو غير ظاهر لأنه انما يجرى على القول المعتمد القائل بأن الوجود عين الموجود مع أن هذا التعريف مبنى على مقابله كما مر (قوله لأنها من جملة الأحوال) علة لقوله لا توصف بالوجود الخ وقوله عند القائل بها أى وهو ضعيف والحق لا حال أى لا واسطة بين الوجود والعدم فالوجود ليس حالا بل هو عين الموجود وليس هناك صفات ثابتة فى الخارج زائدة على المعانى تسمى حالا ومعنوية بل المعنوية عبارة عن قيام المعانى بالذات وذلك القيام أمر اعتبارى لا ثبوت له الا فى الذهن فمن أثبت الأحوال يقول قام بالذات صفتان العلم مثلا وكونه عالما ومن نفاها يقول لم يقم بها الا صفة واحدة فقط وهى العلم مثلا وأما الكون عالما فليس صفة زائدة بل هو أمر اعتبارى وهو قيام العلم بالذات وأما ما اشتهر من أن نافى المعنوية كافر فالمراد به نافيها مع اثبات أضدادها كأن ينفى كونه قادرا ويثبت كونه عاجزا أو ينفى كونه عالما ويثبت كونه جاهلا وهكذا لا نافى ثبوتها فى الخارج وزيادتها على المعانى لأن هذا هو الحق كما سيأتى وهذا كقولهم نافى المعانى كافر فالمراد به نافيها مع اثبات أضدادها كأن ينفى القدرة ويثبت العجز وهكذا لا نافى ثبوتها فى الخارج وزيادتها على الذات فان للمعتزلة ينفونها ويثبتون المعنوية مع أنهم لا يكفرون (واعلم) أن الأمر الاعتبارى يطلق على ما اعتبره المعتبر وفرضه الفارض مع كونه ليس له تحقق فى نفسه كبحر من زئبق وهذا ليس مرادا هنا ويطلق على ماله تحقق فى نفسه بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض لكن لا ثبوت له فى الخارج بل فى الذهن كالامكان وهو المراد هنا والفرق بين الأحوال على القول بها وبين الأمور الاعتبارية بهذا المعنى أن الأولى ثبوتها خارجى أيضا بخلاف الثانية فذهنى ولذا كانت الأولى من متعلقات القدرة دون الثانية وكل منهما صفة ثبوتية لا تمكن رؤيتها العدم ارتقائها الى درجة الوجود وان كان ثبوت الثانية أنزل من ثبوت الأولى بخلاف الصفة الوجودية كالقدرة فانها تمكن رؤيتها ولا المانع ولذا تسمعهم يقولون ان مصحح الرؤية هو الوجود (قوله وهى الحال الخ) بعد أن عرفها بالتعريف الأعم شرع يعرفها بالتعريف الأخص فقال وهى الحال الخ وهذا تعريف للوجود مطلقا أى سواء كان قديما أو حادثا لا يقال هما حقيقتان مختلفتان فلا يمكن اجتماعهما فى تعريف واحد لأنا نقول هذا التعريف رسم بالعرضيات لا حد حقيقى بالذاتيات والمنع انما هو فى الحد لا فى الرسم فان قلت ان قوله الواجب للذات ظاهر فى الوجود القديم وهو وجود المولى لا فى وجودنا لأنه يقبل الانتفاء فكيف يجعل التعريف شاملا لهما قلت ليس المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء حتى يرد ما ذكر بل المراد به عدم الانفكاك فمعنى الواجبة للذات الثابتة لها ثبوتا لا ينفك عنها وذلك لا ينافى قبول الانتفاء لأن وجوب شىء لشىء لا يستلزم سلب القدم السابق عليه فوجودنا وان كان يقبل الانتفاء لكنه لا ينفك عن الذات والمراد بالذات ما يشمل

والوجود صفة ثبوتية لا توصف بالوجود ولا بالعدم لأنها من جملة الأحوال عند القائل بها وهى الحال الواجب للذات

ماقام بنفسه وماقام بغيره لاماقام بنفسه فقط ألا ترى أن البياض والسواد مثلا يتصفان بالوجود وأن اللونية صفة نفسية لهما مع أنهما عرضان قائمان بغيرهما (قوله مادامت الذات) ما مصدرية ظرفية متعلقة بالواجب أى الواجب مدة دوام الذات وانما كانت مصدرية لتأول يلها مع ما بعدها بمصدر وظرفية لنيابة هذا المصدر عن الظرف نيابة المضاف اليه عن المضاف اذ صريح المصدر ينوب عن الظرف فى اعرابه والدلالة عليه فكذا ما أول به كما هنا فان تقديره دوام الذات وهذا المصدر نائب عن الظرف أعنى مدة فهو من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ودام تامة لاخبر لها وأظهر فى محل الاضمار ولم يقل مادامت لدفع توهم عود الضمير على الحال وهو فاسد فان قلت أى فائدة لزيادة هذا القيد أعنى قوله مادامت الذات مع أن التعريف بدونه صحيح قلت فائدته التنبيه على أن الذات ملزومة للوجود فمتى تحققت الذات تحقق وجودها لأن الأمر النفسى لا يتخلف عما هو نفسى له ولذا يقال ما بالذات لا يتخلف فزاد ذلك القيد لافادة اللزوم لا يقال هو مستفاد من قوله الواجبة للذات لما تقدم من أن معناه الثابتة لها ثبوتا لا ينفك عنها لأنا نقول هو أظهر فى افادة ماذكر وهذا كله ان جرينا على اخراج المعنوية بقولنا غير معللة كما صنع الشارح فان جرينا على ما سيأتى من اخراجها بمادامت الذات كان هو المحتاج اليه دون قوله غير معللة بعلة وقوله غير بالنصب حال من الحال على مذهب من يرى مجئ الحال من الخبر فان الخلاف ثابت فيه كمجيئه من المبتدأ أو من ضمير الواجب ولا يصح أن يكون خبرا لدام بناء على أنها ناقصة لأن الذات لا تعلل قال بعضهم وكذا لا يصح أن يكون بالرفع صفة للحال لأن لفظها معرفة وغير نكرة وفيه نظر لأن لفظ الحال وان كان معرفة لكنه نكرة معنى فيصح أن يكون غير صفة له (قوله فأخرج بالحال الخ) جعل المعانى والسلبية غير حال مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه وقوله أخرج الأحوال المعنوية لا حاجة الى اخراجها بذلك لأنها خارجة بقوله مادامت الذات فان معناه أن الوجود هو الحال الواجب للذات بقيد دوام الذات فخرج مالم يدم بدوام الذات كالمعنوية فان دوامها بدوام معانيها لا بدوام الذات فهى ثابتة للذات مادامت الذات وحينئذ فالقيد المذكور لبيان الواقع لا للاحتراز لكن لما كان أصرح فى الاخراج مما قبله أحال الشارح الاخراج عليه وقيل ان قوله مادامت الذات خرج به المعنوية الحادثة وغير معللة بعلة خرج به المعنوية القديمة وفيه بعد هذا وأورد على التعريف المذكور أن الوجود كالمعنوية فى كونه معللا فان معناه ثبوت الشئ أى حصوله فى الأعيان على القول بأنه حال فلا بد من صفة تقتضى ذلك الحصول وأجيب بأنه لا يجوز تعليل الحصول المذكور بصفة قائمة به لأن اتصافه بها مسبوق بحصوله فى نفسه اذ حصول الشئ فى نفسه سابق على حصول غيره له فلو كان حصول غيره له علة لحصوله لزم الدور (قوله أى تلزمها) أشار به الى أن المراد بالتعليل التلازم لا التأثير اذ المعانى ليست مؤثرة فى المعنوية فان اعتقاد ذلك كفر وكذا كل موضع أطلق فيه التعليل عند أهل السنة فالمراد به ماذكر (قوله كقادر) الأولى ككونه قادرا اذ قادر اسم من أسمائه تعالى لا صفة وكذا يقال فيما بعده (قوله فانه معلل بقيام القدرة) فيه تسمح اذ العلة هى القدرة لا قيامها لأنه أمر اعتبارى فكان الأولى حذفه وكذا يقال فيما بعد الا أن يقال انه من اضافة الصفة باعتبار التأويل الى الموصوف والأصل بالقدرة القيام أى القائمة وانما ارتكب ذلك التسمح لأن مجرد القدرة مثلا بدون اعتبار قيامها بالموصوف لا يستلزم الكون قادرا مثلا ولذا تسمعهم كثيرا يقولون يلزم من قيام القدرة بمحل كون المحل قادرا وهكذا (قوله واختلف الخ) كالاستدراك على ما قبله كأنه يقال ما تقدم مما يقتضى أن الوجود غير الموجود ليس متفقا عليه لأنه قد اختلف الخ (قوله هل هو نفس ذات الموجود الخ) وعليه فالوجود مشترك اشتراكا لفظيا كلفظ عين ونحوها من المشتركات اللفظية الموضوعة لكل من معانيها على حدته فليس هناك وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك الا حقائق مختلفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود على سبيل الاشتراك اللفظى بخلافه على القول الآتى فانه مشترك اشتراكا معنويا كانسان فهو

متواطئ

مادامت الذات غير معللة بعلة فأخرج بالحال المعانى والسلبية وقوله غير معللة بعلة أخرج الأحوال المعنوية لأنها تعلل بالمعانى أى تلزمها كقادر فانه معلل بقيام القدرة بالذات وكذا مريد معلل بقيام الارادة الى آخرها واختلف فى الوجود هل هو نفس ذات الموجود

متواطئ بين أفراده لا مشكك كالبياض لعدم اختلاف الأفراد وقد استدل على هذا أعنى كون الوجود عين للموجود بحجج منها أنه لو كان زائدا لم يخل اما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان موجودا لزم التسلسل لأن وجوده يتصف بوجود أيضا وهكذا فيلزم ماذكر وان كان معدوما لزم اتصاف الشيء وهو الوجود بنقيضه وهو العدم وذلك محال ورد بأن الممتنع اتصاف الشيء بعين النقيض كأن يقال الوجود عدم أو الموجود معدوم أما اتصافه بنقيضه على وجه النسبة كأن يقال الوجود عدمى أو الاشتقاق كأن يقال الوجود معدوم فلا يمتنع وما هنا من هذا القبيل لأنا قد قلنا الوجود معدوم أى لا تحقق له فى الخارج ولا يلزم من ذلك أن الذات المتصفة بالوجود معدومة لأن العدم قائم بوصفها وهو الوجود لا بها ونظير ذلك السواد قائم بالجسم ونقيض الجسم لا جسم والسواد فرد من أفراده لأن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه فالجسم متصف بالسواد ومن أوصاف السواد أنه لا جسم فقد اتصف بعدم الجسمية ولا يلزم منه أن الجسم معدوم لأن المتصف بالعدم انما هو القائم به لا هو فيصدق أن الجسم ذو لا جسم وكذا ما نحن فيه فان العدم وصف للوجود القائم بالذات فهو وصف القائم بها ولا يلزم من ذلك أن تكون متصفة به بل هى متصفة بذى لا وجود ولا محذور فيه ومنها ما ذكره الأشعرى وهو أنه لو كان الوجود زائدا على الماهية عارضا لها لكانت الماهية من حيث هى غير موجودة أى كانت فى مرتبة معروضة للوجود أى صالحة خالية عنه فكانت معدومة لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وهو تناقض ورد بأن الممكن هو ما لا تقتضى ذاته أن يكون موجودا أو معدوما فلما كان صالحا لأن يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل كان فى نفسه عاريا عنهما بمعنى أن ماهيته فى حد ذاتها وهى مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما فقوله فكانت معدومة فيلزم الخ فى حيز المنع ومع هذا فالحق ما ذهب اليه من أن الوجود عين الموجود وأنه لا حال ثم ان أكثر الشيوخ أخذ بظاهر كلامه فى الدليل المذكور فأبقى هذه العبارة على ظاهرها فقال معنى كون الوجود عين الموجود أنهما متحدان مفهوما وماصدقا والمحققون أولوها فأولها السعد بقوله معناها أن الوجود ليس له تحقق فى الخارج زائد على تحقق الذات بل هو أمر اعتبارى فليس للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر بحيث يكون هناك شيآن متحققان خارجا كالجسم والبياض وهذا لا ينافى كونه أمرا اعتباريا يلاحظ فى الذهن زيادة على ملاحظة الذات كامكان الحادث فان الامكان أمر اعتبارى يلاحظ فى الذهن زيادة على ملاحظة الحادث كما مر (قوله فلا يكون صفة) أى لأن الصفة اسم للأمر الزائد على الموصوف وهذا ليس كذلك على ما سيأتى (قوله وهو مذهب الشيخ أبى الحسن) واسمه على منسوب الى أبى موسى الأشعرى الصحابى والماتريدى اسمه محمد (قوله وقد تسامح الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال اذا كان مذهب الأشعرى أن الوجود عين الموجود فكيف يعده المصنف التابع له من الصفات وحاصله أنه تسامح أى تجوز بأن أطلق اللفظ على غير ما وضع له لعلاقة المشابهة من حيث الوصف فى اللفظ فهو استعارة مصرحة وليس فى ذلك جمع بين الطرفين كما توهمه بعضهم لأنهما لم يجتمعا فى جملة واحدة على وجه ينبئ عن التشبيه وقوله ووجه التسامح أى علاقة المجاز وحاصله أن الوجود يكون وصفا فى اللفظ كالصفة فكما يقال الله عالم يقال الله موجود فلما حصلت المشابهة بينهما من هذه الحيثية صح اطلاق الصفة عليه وان كان فى المعنى ليس أمرا زائدا وعلى هذا فيكون اطلاقها عليه وعلى سائر الصفات من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه وهذا كله ان جرينا على عدم التأويل فى عبارة الشيخ السابقة فان جرينا على ما هو الحق من تأويلها فلا تسامح لأن الوجود حينئذ يكون أمرا اعتباريا وهو زائد على الذات فى التعقل فاطلاق الصفة عليه حقيقة لا مجاز لأن الصفة كما سيأتى تطلق على الأمر الوجودى وتطلق على ما ليس بذات الشامل للوجودى وغيره ومن ثم اعترض السكتانى على قوله فتصفها بالوجود لفظا بقوله ظاهره أن هذا اطلاق حده اللفظ لا يتعدى الى المعنى أصلا والمعنى عليه ذات مولانا يطلق عليها اللفظ

فلا يكون صفة على هذا القول وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى وقد تسامح الشيخ فى عده صفة لأن الصفة زائدة على الذات لا نفس الذات ووجه التسامح أنك تقول ذات الله موجودة فتصفها بالوجود لفظا وقيل هو

الوجود أو نحو هذا وليس كذلك اذ لا خفاء فى أن ثبوت الوجود لله تعالى حكم تصديقى برهن عليه المتكلمون فى كتبهم وأثبتوا صحته بحدوث العالم وامكانه وذلك يؤذن بأنه عندهم اسناد معنوى وذلك يحصل بجعله أمرا اعتباريا انتهى بايضاح (قوله زائد على الذات) أى صفة ثابتة فى الخارج لم تصل الى درجة الوجود بل هى واسطة بينه وبين العدم كالمعنوية فهى من جملة الأحوال عند القائل بها وقد استدلوا على ذلك بحجج منها أن ذاته غير معلومة لنا ووجوده معلوم لنا ينتج من الشكل الثانى ذاته غير وجوده وفيه نظر لأن وجوده معلوم لنا من حيث الوصف فقط وهو أن ذلك الوجود لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم وأما حقيقته فغير معلومة لنا فقولهم وجوده معلوم لنا دون ذاته فى حيز المنع وقالت الفلاسفة الوجود غير الموجود فى الحادث عينه فى القديم لأنه تعالى واجب الوجود وهو لا يكون عندهم الا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده لتكثر لأن الموصوف عندهم يتكثر بتكثر الصفات وذلك يؤدى الى التركيب المؤدى الى الامكان وهو مناف للوجوب ولا يخفى بطلان ما ذهبوا اليه وقالت الكرامية الوجود صفة معنى كالقدرة مثلا ويمكن توجيهه بنحو ما احتج به على القول الثانى الذى هو قول الرازى * واعلم أن الواجب على المكلف الايمان بوجوده تعالى ولا يجب عليه اعتقاد كون الوجود عينا أو غيرا وبصفاته ولا يجب عليه اعتقاد كونها عين الذات أو غيرها ولا البحث عن كيفياتها وتعلقاتها وتعددها واتحادها فان ذلك لم يأمر به الشرع وسكت عنه الصحابة والتابعون بل نهوا عن الخوض فيه لأنه بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفيته بالعقل فالأسلم الامساك (قوله والقدم والبقاء) معطوفان على الوجود ثم ان قطع النظر عن العامل أعنى فيما يجب كان عطفهما عليه من عطف المغاير لأنه صفة نفسية وهما صفتان سلبيتان نعم ان اعتبر أنه حينئذ يتحقق فى القديم والحادث وهما لا يتحققان الا فى قديم صح أن يكون من عطف الخاص على العام وكذا ان قلنا ان الصفات الثلاثة نفسية أو سلبية اذ الوجود على الأول حال واجب له تعالى أزلا وأبدا والقدم حال واجب له تعالى أزلا فقط والبقاء حال واجب له تعالى أبدا فقط وعلى الثانى الوجود سلب العدم مطلقا سابقا كان أو لاحقا أو مستمرا والقدم سلب العدم السابق والبقاء سلب العدم اللاحق وان نظر للعامل المذكور كان من عطف اللازم على الملزوم لأن الوجود من حيث وصفه بالوجوب يلزمه القدم والبقاء اذ كل من وجب وجوده وجب قدمه وبقاؤه وعطف البقاء على القدم حينئذ كذلك اذ كل من ثبت له القدم استحال عليه العدم (قوله فى حقه تعالى) احترز به عن القدم فى حق الحوادث كما فى قولهم هذا بناء قديم فانه عبارة عن طول مدة وجوده وان كان مسبوقا بالعدم وضبط طول المدة بسنة فاذا قال كل من كان قديما من عبيدى فهو حر عتق من له عنده سنة ثم انه فى اصطلاح المتكلمين حقيقة فى قدم المولى تبارك وتعالى مجاز فى حق الحوادث وفى اصطلاح اللغويين بالعكس والصحيح أنه يجوز اطلاق القديم عليه تعالى فيقال هو جل وعز قديم لثبوت ذلك بالاجماع وروده فى بعض الروايات بدل الأول ونحو ورد اسم فى كتاب أو سنة ولو كانت السنة خبر آحاد جاز اطلاقه عليه تعالى اتفاقا وان أوهم نقصا فان لم يرد فيهما فان أوهم نقصا امتنع اتفاقا والا ففيه خلاف أجازه المعتزلة والقاضى من أهل السنة ومنعه بقية أهل السنة وهو الصحيح وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالى فجوز الصفة وهى ما دل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما دل على نفس الذات وحدها أو مع الصفة وسيأتى التنبيه على هذا بأوضح من هذه العبارة (قوله عبارة) أى معبر به وظاهره أن الواجب له تعالى لفظ قدم وليس كذلك الا أن يقال فى كلامه حذف والتقدير مدلول عبارة وذلك المدلول هو نفى العدم الخ ولو حذف عبارة وقال القدم نفى العدم الخ لكان أولى وكذا يقال فيما يأتى (قوله عن نفى العدم) النفى فى العبارات المذكورة المراد به الانتفاء لا حقيقته الذى هو فعل الفاعل والانتفاء المذكور بمعنى العدم فيصير معنى التعريف الأول القدم هو عدم العدم السابق الخ ولا خفاء أن عدم العدم اما وجود أو ثبوت فيرد عليه حينئذ أمران الأول صدقه على الوجود الأزلى فيقتضى كونه صفة سلبية وليس كذلك والثانى كون القدم ليس صفة سلبية لأن العبرة فى الوجودى

زائد على الذات فلا تسامح فى عده صفة على هذا القول

(ص) والقدم والبقاء

(ش) القدم فى حقه تعالى عبارة عن نفى العدم

والعدمى

والعدمي بالمعنى لا باللفظ ولذا ذهب بعضهم الى أنه صفة ثبوتية وعرفه بهذا التعريف وجعله مقابلا للقول بأنه صفة سلبية والقول بأنه صفة نفسية (قوله السابق للوجود الخ) اعترض على التعاريف الثلاثة حيث اعتبر الوجود فيها بأمرين الأول أنها لا تشمل قدم الأحوال على القول بها الذى سلكه المصنف حيث عدها من جملة الصفات الواجبة له تعالى لأنها ثابتة لا موجودة فالقدم بالنسبة لها عبارة عن نفي العدم السابق للثبوت وهكذا أجيب بأنه أطلق الوجود وأراد الثبوت من باب اطلاق الخاص وارادة العام لكنه مجاز يفتقر الى قرينة ولا قرينة هنا الا أن يقال القرينة حالية والأحسن أن يجاب بأن المراد بالوجود الوجود فى نفس الأمر والأحوال على القول بها تتصف بأنها موجودة فى نفس الأمر أى فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وان لم يكن لها وجود فى الأعيان لأن الوجود فى نفس الأمر أعم من الوجود فى الأعيان اذ هو عبارة عن تحقق الشئ فى نفسه بقطع النظر عما ذكر أو بأن التعاريف المذكورة مبنية على الصحيح من نفي الأحوال الثانى أن أوصافه تعالى التنزيهية كالقدم وما بعده من السلوب يجب القدم لها عقلا فلا يصح سلبه عنها لا فى الأزل ولا فيما لا يزال ومع ذلك لا تشملها تلك التعاريف لعدم وجودها الا أن يجاب بما تقدم من أن المراد بالوجود الوجود فى نفس الأمر والسلوب موجودة فى نفس الأمر بالمعنى المتقدم لا يقال لو وجب لها القدم لزم التسلسل لأن قدمها يتصف أيضا بقدم وذلك القدم بقدم آخر وهكذا فيلزم ما ذكر لأنا نقول التسلسل لا يضر الا فى الأمور الوجودية لا فى العدميات كما هنا ولا فى الأمور الاعتبارية وهذا كله ان قلنا بترادف القدم والأزلى وأن كلا منهما معناه ما لا ابتداء لوجوده وهو التحقيق كما قاله الامام الفهري المعروف بابن التلمسانى وهو محمد بن محمد بن على بن شرف الدين التلمسانى شافعى المذهب مصرى الدار أحد تلامذة المقترح مات فى حدود خمسين وستمائة أما ان قلنا بتغايرهما وأن القديم موجود لا ابتداء لوجوده والأزلى ما لا ابتداء لوجوده أعم من أن يكون موجودا أو معدوما فلا يرد شئ من ذلك لأن صفات السلوب لا تتصف بالقدم لعدم وجودها وانما تتصف بالأزلية (قوله عن نفي الأولية) أى عن عدم الأولية فهذا التعريف ظاهر فى أن القدم سلبي وكذا ما بعده والأولية تطلق بمعنى الابتداء ويقابلها الآخرية بمعنى الانقضاء وتطلق بمعنى السبق على الأشياء ويقابلها الآخرية بمعنى البقاء بعد فناء الخلق والمناسب هنا الأول وقوله للوجود فيه ما تقدم واللام للتعدية متعلقة بالأولية بخلافها فيما قبله فانها بمعنى على متعلقة بالسابق وقوله أو عن نفي افتتاح الوجود أى كونه مفتتحا وهذا التعريف قريب مما قبله كما مر (قوله كلها بمعنى واحد) فيه نظر لأنه ان أراد متحدة مفهوما فممنوع لما علمت من أن القدم على الأول أمر ثبوتى وعلى الآخرين سلبي أو ما صدقا فكذلك لأن ما صدقات الثبوتى أى جزئياته أمور ثبوتية وما صدقات العدمى أمور عدمية الا أن يقال مراده أنها تؤول فى نفس الأمر الى شئ واحد وهو عدم الأولية للوجود أو مراده أن أوائلها بمعنى وان اختلف متعلقها الذى بعدها (قوله والبقاء الخ) فى كلامه حذف يدل عليه ما قبله أى فى حقه تعالى وهل يقال وأما فى حق الحوادث فهو ما بقى له سنة أو لا يقال لم يرد فى ذلك نص ويمكن القياس وقوله عبارة عن نفي العدم الخ يعلم مما مر عدم اتحاد هذين التعريفين مفهوما وما صدقا وفى كلامه حذف أيضا يدل عليه ما تقدم والتقدير وهما بمعنى واحد وفيه ما مر ولم يأت بتعريف يقابل التعريف الثانى للقدم بأن يقول أو عن نفي الآخرية للوجود ولعله تركه للمقايسة أو نظرا لكون الآخرين فى القدم بمعنى واحد كما مر فاقتصر فى مقابلتهما على شئ واحد وقد علم مما تقرر أن كلا من القدم والبقاء صفتان سلبيتان وهو الحق وقيل انهما نفسيتان لأن كلا منهما عبارة عن الوجود المستمر فى الماضى وفى المستقبل والوجود نفسى كما مر وقيل انهما صفتان موجودتان يقومان بالذات كالعلم والقدرة وقيل القدم سلبي والبقاء وجودى ويعلم رد هذه الأقوال من شرح المصنف (قوله ومخالفته تعالى الخ) عطفه على الصفات الثلاثة قبله من عطف اللازم على الملزوم اذ من وجبت له تلك الصفات لزم أن يكون مخالفا للحوادث وانما أتى بالضمير العائد لمولانا عز وجل فى هذه

السابق للوجود وان شئت قلت أو عن نفي الاولية للوجود أو عن نفي افتتاح الوجود كلها بمعنى واحد والبقاء عبارة عن نفي العدم اللاحق للوجود أو عن نفي انتهاء الوجود (ص) ومخالفته تعالى

الصفةوالتي بعدها للتفنن أولا أن المخالفةو القيام بالنفس لما كان يصح اتصاف الحادث بهما فيقال زيد مخالف لعمرو فى كذاوقائم بنفسه أى لايحتاج الى غيره فى أمور معاشه أتى به للتنصيص على أن المراد المخالفة والقيام بالنفس المناسبان له تعالى ولما أتى بالضمير العائد له جل وعز ناسب ان يأتى بكلمة تعالى الدالة على التنزيه لأن الأولى للمبتدئ كر التنزيه متى ذكره تعالى أو أتى بها للرد على المجسمة فى هذه وعلى الجهوية وعلى النصارى فى التى بعدها ولم يكترث بقول الثنوية حتى يأتى بها فى الوحدانية لوضوح بطلانه كل الاتضاح وأل فى بقية الصفات اما خلف عن الضمير على مذهب الكوفيين أو للعهد بما يعهده كل مؤمن فالوجود مثلا معناه الوجود المعهود لكل مؤمن وهو المتعلق به تعالى وهكذا (قوله للحوادث) انما لم يقل للممكنات وان كان أعم لأن الحوادث هى التى يتوهم المماثلة بينها وبينه تعالى لمشاركتها له فى الوجود والمماثلة لاتتوهم الابين الشيئين المشتركين فى الوصف فيحتاج لدفع ذلك التوهم بذكر المخالفة ولذا لم يذكرها المصنف الابعد الحكم بالوجود وجعله من صفاته تعالى حتى يوجد ذلك التوهم فيحتاج لدفعه بما ذكر ولم يقل للعوالم بالجمع لأن الحوادث أوضح ولشمولها الموجودات خارجا والموجودات ذهنا كالخواطر النفسانية فانها حادثة أى متجددة بعد عدم بخلاف العوالم فانها اسم لماسوى الله تعالى من الموجودات فى الخارج اما خارج الأعيان كالأجرام والأعراض أو خارج الأذهان كالمجردات عن الجرمية والعرضية بناء على قول الفلاسفة المثبتين لهذا القسم من العالم وجعلوا منه الملائكة والأرواح ومذهب أهل السنة أنها أجسام لطيفة نورانية والله تعالى كما هو مخالف لذلك مخالف للموجودات فى الذهن فقط كالخواطر المذكورة فلذا قال أبو اسحق الاسفرايني أجمع أهل الحق أن جميع ماقيل فى التوحيد فى كلمتين احداهما اعتقاد أن كل مايتصور فى الأوهام أى من الحوادث وصفاتها فالله تعالى بخلافه لأن الذى يتصور فى الأوهام مخلوق له تعالى ثانيهما اعتقاد أن ذاته تعالى ليست مشبهة بذات ولا خالية عن الصفات وقال بعضهم صحبت أربعمائة صوفى وسألتهم عن أربع مسائل فلم يجبنى واحد منهم فاغتممت لذلك فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم فسألنى عن حالى فأخبرته بذلك فقال سل مسألتك فقلت له ماحقيقة التوحيد وماحد العقل وماحد التصوف وماحقيقة الفقر فقال عليه الصلاة والسلام أما حقيقة التوحيد فهو ماخطر ببالك فهو هالك والله سبحانه وتعالى بخلاف ذلك وأما حد العقل فأدناه ترك الدنيا وأعلاه ترك التفكر فى ذات الله عز وجل وأما حد التصوف فترك الدعاوى وكتمان المعانى وأما حقيقة الفقر فهو أن لاتملك شيئا ولا يملكك شىء وأن تراض عن الله تعالى فى الحالتين ولم يقل العالم بفتح اللام لما ذكر ولئلا يتوهم تصحيفه بالكسر ولا يخفى فساده هذا ان قلنا ان المكسور لايطلق الا عليه تعالى فان قلنا انه يطلق عليه تعالى وعلى الحوادث لعلم الصانع بها لم يضر ذلك التصحيف لصحة ارادة المكسور فى الجملة (قوله أى لايماثل شيئا منها) كان الأولى أن يقول كما قال المصنف أى لايماثله شىء لأن المتبادر أن أوصاف المنفى عنه المماثلة أحط وأنقص من أوصاف الآخر وان كان المعنى واحدا ثم هذه المخالفة تنفى عنه تعالى الجرمية والعرضية ولوازمهما فلوازم الجرمية أربعة التركيب والتحيز والحلول وقبوله للأعراض كالمقادير والجهات والأزمنة والقرب والبعد فى المسافة والمماسة والحركة والسكون والصغر والكبر والطول والقصر ولوازم العرضية أربعة أيضا حدوثه وعدم قيامه بنفسه ووجوب قيامه بغيره وعدمه فى الزمان الثانى على القول بأنه لايبقى زمانين ولاتنفى عنه كونه تعالى صفة قديمة لأن الصفة أعم من العرض اذ العرض هو الصفة القائمة بالجرم فلابد من زيادة القيام بالنفس (قوله عبارة عن نفى المماثلة) لايخفى مافى كلامه من التسمح اذ العبارة اللفظ المعبر به فيقتضى أن المخالفة لفظ وليس كذلك بل هى مدلول ذلك اللفظ فكان الأولى أن يقول المخالفة نفى المماثلة الخ وقد تقدم نظير ذلك (قوله ليست جرما) أى يملأ فراغا ولاحاجة لقوله كالأجرام لعلمه مما قبله (لايقال) مقتضى القاعدة وهى أن النفى اذا دخل على كلام مقيد بقيد كان منصبا ذلك القيد أن يكون النفى

للحوادث (ش) أي لايماثل شيئا منها لافى ذاته ولافى صفاته ولا فى أفعاله والمخالفة للحوادث عبارة عن نفى المماثلة فى الذات والصفات والأفعال أى ذات الله ليست كذات شىء من المخلوقات ليست جرما كالأجرام

فى كلامه هو كالأجرام فيفيد ثبوت الجرمية له تعالى وهو باطل لأنا نقول القاعدة أغلبيه وقد يكون مصبه كلا من القيد والمقيد كما هنا أى ليست جرما ولا كالأجرام وكذا يقال فيما بعد وهذا مع قطع النظر عن الاستغناء عن قوله كالأجرام والا فهو فى الحقيقة مصبه المقيد فقط (قوله وصفاته) أى وكل صفة من صفاته فهو من باب الكلية وهى الحكم على كل فرد فرد لا من باب الكل وهو الحكم على المجموع لاقتضائه أنه من مقابلة المجموع بالمجموع فيصير المعنى ومجموع صفاته ليس كمجموع صفات المخلوقات فيوهم أن بعضها كبعضها وهو فاسد (قوله مخصوصة) أى تعلق بها التخصيص أى الايجاد فهو لازم لما قبله والنفى منصب على كل من الأمرين وقوله بل هى قديمة أى و يلزم منه أنها ليست مخصوصة وهو اضراب انتقالى عما قبله (قوله وأفعاله) أى مفعولاته وهى تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق والاحياء والاماتة وقوله حادثة مكتسبة مصب النفى قوله مكتسبة والا فأفعاله وهى تلك التعلقات حادثة متجددة بعد عدم فهى متصفة بالحدوث بالمعنى المجازى وهو التجدد بعد عدم لا الحقيقى الذى هو الوجود بعد عدم فليست مخلوقة لأن الخلق لا يتصف به الا الحادث بالمعنى الحقيقى وأما أفعال العباد فهى حادثة مخلوقة لله تعالى مكتسبة لهم أى ليس لهم فى أفعالهم الا الكسب وهو مقارنة قدرتهم الحادثة للأفعال أو تعلق قدرتهم الحادثة بها أو ارادتهم لها على الخلاف فى تفسير الكسب وذلك الكسب مقارن لتعلق القدرة القديمة بالفعل فاذا حرك الانسان يده تعلق بها قدرتان قدرة العبد على سبيل الكسب وقدرة الله تعالى على سبيل الخلق والكسب بالمعنيين الأولين أمر اعتبارى لا يتصف بكونه مخلوقا لله تعالى لأن الخلق لا يتعلق الا بالأمور الوجودية كما علمت بخلافه بالمعنى الثالث (قوله بل هو الخالق للكائنات) اضراب انتقالى أشار به الى أن أفعال العبيد ليست مخلوقة لهم وانما لهم فيها مجرد الكسب والكائنات جمع كائن سواء كان من مكتسبات العبيد أو ليس من مكتسباتهم بل مخلوق لله تعالى وبيان ذلك أن الفعل الصادر من العبد كحركة يده تارة يكون مخلوقا فقط كحركة المرتعش وتارة يكون مخلوقا مكتسبا كحركة المختار فانها تعلق بها القدرتان قدرة الله تعالى وقدرة العبد فمن حيث تعلق قدرته تعالى بها يقال لها حادثة مخلوقة لا مكتسبة ومن حيث تعلق قدرة العبد بها يقال لها حادثة مكتسبة فكل مكتسب مخلوق ولا عكس ولما كان زهوق روح المقتول ناشئا عن حركة يد القاتل المكتسبة له أوخذ بالقتل وان كانت حركته مخلوقة لله تعالى (قوله بلا واسطة) احتراز عن فعل العبد فانه بواسطة كالكتابة التى بواسطة القلم فأشار بذلك الى المخالفة بين التأثير الذى هو فعل الله تعالى وبين فعل العبد الذى يفتقر الى الآلة و يحتمل أنه رد على من يقول ان الأسباب العادية تؤثر فيما قارنها بقوة أودعها الله تعالى فيها كالرى بواسطة الماء والشبع بواسطة الطعام وغير ذلك وقوله ولا معين يحتمل أنه عطف تفسير على ما قبله ففيه ما مر و يحتمل أنه عطف مغاير و يكون ردا على قول الاستاذ أبى اسحاق الاسفراينى على ما نقل عنه وان كان بريئا منه ان فعل العبد كالحركة واقع بمجموع قدرتى الله تعالى والعبد على سبيل الخلق أى تعلق به القدرتان خلقا وايجادا فبهذا الاعتبار وجد له تعالى معين على خلق الفعل وهو العبد ولا شبهة فى بطلانه (قوله ليس كمثله شئ) اعترض بأن الكاف بمعنى مثل فيكون مفاد الآية ليس مثل مثله شئ وهو خلاف المقصود الذى هو نفى مثله تعالى وأيضا فالآية تدل حينئذ على اثبات مثل له تعالى وهو محال وأجيب عن ذلك بأمور منها أن الكاف زائدة وانما حكم بزيادتها دون مثل لأنها حرف والحروف كثيرا ما تزاد بخلاف الأسماء ومنها أن للمثل يطلق على الذات وعلى الصفات و ينبغى أن يكون مستعملا فى الآية بالمعنيين معا اما على سبيل الاشتراك بناء على جواز استعمال المشترك فى معنييه أو على سبيل الحقيقة والمجاز بناء على جواز الجمع بينهما لأن المصنف ادعى العموم فى نفى المماثلة واستدل عليه بالآية (لا يقال) الاستدلال عليه بها غير ظاهر بالنسبة للأفعال لعدم شمول المثل لها على هذا التأويل لأنا نقول ان من جملة الصفات صفات الفعل لأنها عند الأشاعرة كما مر تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق وانما نص عليها الشارح فى قوله وأفعاله

وصفاته ليست كصفات المخلوقات حادثة مخصوصة بل هى قديمة وأفعاله ليست كأفعال المخلوقات حادثة مكتسبة بل هو الخالق للكائنات بلا واسطة ولا معين ليس كمثله شئ وهو السميع البصير والحوادث هى المخلوقات

ليست كأفعال المخلوقات الخ مبالغة فى نفى المماثلة ومنها أنه من باب الكناية اذ يلزم من نفى مثل المثل نفى المثل لأن الله تعالى موجود فلو ثبت له مثل لكان تعالى مثلا لذلك المثل فيصدق عليه تعالى أنه مثل مثل وقد نفت الآية مثل المثل فيلزم نفيه تعالى وهو باطل لأنا قد فرضنا وجوده تعالى واعلم ان الشئ يطلق عليه تعالى لأنه سمى نفسه شيئا وقال صاحب بدء الامالى تسمى الله شيئا لا كالأشياء خلافا لمن بالغ فى التنزيه من القدماء فامتنع من اطلاقه عليه تعالى بل منع اطلاق العالم والقادر وغيرهما عليه ايضا زعما منه أنه يوجب اثبات المماثلة وليس كذلك لأن المماثلة انما تلزم لو كانت المعانى المشتركة بينه تعالى وبين غيره فيهما على السواء مع أنه لا تساوى بين شيئيته تعالى وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات وأشنع من ذلك امتناع المنحلة من اطلاق اسم الموجود عليه تعالى وأما امتناع اطلاق الماهية عليه تعالى فذهب كثير من المتكلمين لاقتضائها المجانسة ولذا قال أبو منصور الماتريدى لو سألنا سائل عن الله تعالى ماهو قلنا ان أردت ما اسمه فهو الله الرحمن الرحيم أى مثلا وكذا يقال فيما بعد وان أردت ما صفته فسميع بصير وان أردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شئ موضعه وان أردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس قال فى شرح المقاصد وماروى أن أبا حنيفة رضى الله تعالى عنه كان يقول ان الله تعالى ماهية ليس يعلمها الاهو فليس بصحيح اذلم يوجد فى كتبه ولم ينقل عن أصحابه العارفين بمذهبه ولما كان من يماثلك فقد ماثلته لأن المماثلة مفاعلة من الجانبين صح الاستدلال بالآية التى فيها نفى مماثلة الحوادث له على نفى مماثلته تعالى للحوادث المذكور فى المتن وقدم فيها السلب على الاثبات وان كان فى كثير من المواطن العكس تقديما للتخلية على التحلية وأيضا لو قدم الاثبات بأن قال وهو السميع البصير ثم ذكر النفى بعده أوهم التشبيه بأن يكون سمعه تعالى بأذن وبصره بحدقة فدفع ذلك من أول الأمر وصدر الآية يرد على المجسمة كاليهود والجهوية وعجزها يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات لأن مافيها فى قوة الجزئية وهى تناقض السالبة الكلية هذا ان جعلت من قصر الموصوف على الصفة قلبا أى انه متصف بهاتين الصفتين لا يتعداهما الى نفيهما كما تقوله المعطلة كقولك زيد الكريم أى المقصور على صفة الكرم لا يتعداها الى غيرها فان جعلت من قصر الصفة على الموصوف كان فى ذلك رد عليهم وعلى عبدة الأوثان اذ دعواهم ألوهيتها يقتضى أنها تسمع وتبصر وقدم السميع على البصير لأن السمع أشرف من البصر على الصحيح لأنه ينعدم بانعدامه منافع كثيرة من أجلها ادراك العلوم الشرعية (قوله وقيامه تعالى بنفسه) هو من عطف اللازم على الملزوم بالنسبة لعدم الافتقار الى المخصص لفهم ذلك من صفة القدم اذ لا يفتقر الى المخصص الا الحادث وانما نبه عليه المصنف مع علمه مما سبق لأن خطر الجهل فى هذا الفن عظيم فلا يكتفى فيه بالملزومات عن اللوازم ومن عطف الخاص على العام بالنسبة لعدم الافتقار الى المحل ووجه ذلك أن الصفات المتقدمة تتصف بها الذات والصفات دون هذه فانها بهذا المعنى لا يتصف بها الا الذات فيقال ذات الله تعالى قائمة بنفسها اى لا تفتقر الى محل ولا يصح أن تقول صفاته قائمة بنفسها اذ الصفات لا تقوم الا بمحل والباء فى بنفسه يحتمل أن تكون للآلة باعتبار للقابل أى لا بغيره فكأنه يقول غناه تعالى بنفسه لا بغيره ولا باكتساب أى انه أمر حصل له من قبل نفسه لا من قبل غيره وليس المراد أن نفسه آلة فى القيام حقيقة ويحتمل أن تكون للظرفية المجازية وأن تكون للملابسة والنفس فى اللغة معان منها الذات وهو المراد هنا واستعمالها بهذا المعنى وارد فى القرآن قال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة و يحذركم الله نفسه ولا أعلم مافى نفسك وهذا الاستعمال حقيقى اذ الأصل فى الاطلاق الحقيقة خلافا لمن قال انه من باب المشاكلة مدعيا أنها لا تطلق حقيقة الا على ذى حياة عارضة واضافة النفس للضمير فيما ذكر من قبيل اضافة الشئ لنفسه قال الراغب فهذا وان كان من حيث انه مضاف ومضاف اليه يقتضى المغايرة واثبات شيئين من حيث العبارة فلا شئ من حيث المعنى سواه تعالى عن الاثنينية اهـ ولما كان القيام يطلق لغة على انتصاب القامة وعلى الاحكام أى الاتقان تقول قام فلان بكذا بمعنى أتقنه وأحكمه وعلى الشدة تقول

(ص) وقيامه تعالى بنفسه أى لا يفتقر الى محل ولا مخصص

(ش) قيامه تعالى بنفسه

قامت الحرب على ساقها أى اشتد أمرها وعلى لزوم الشئ والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء وهو المراد هنا فسره المصنف تبعا لأبى اسحق الاسفراينى بقوله أى لا يفتقر الخ وانما فسر هذه الصفة وما بعدها دون غيرهما من بقية الصفات لأن معناها مركب بخلاف غيرها أو للرد فى هذه على من فسر القيام بعدم الافتقار الى المحل وهو المتعارف عند بعض المتكلمين ولا يخفى أنه أولى من تفسير المصنف المذكور اذ عدم الافتقار الى المحل هو المحتاج اليه لعدم استفادته مما مر بخلاف عدم الافتقار الى المخصص فانه غير محتاج اليه لعلمه من صفة القدم كما علمت وأما فى الوحدانية فلدفع توهم أنواع الوحدة المعروفة عند الفلاسفة كوحدة الشخص وغيرها مما سيأتى أنه لا يصح فى حقه تعالى ففسرها بمعنى من معانيها يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفى افتقاره الخ) المراد بالنفى الانتفاء أى عدم افتقاره الخ وليس المراد به فعل الفاعل وتقدم التنبيه على ما فى مثل هذه العبارة من المسامحة (قوله والمحل هو الذات) أى لا المكان لأن عدم افتقاره اليه تعالى مأخوذ من مخالفته تعالى للحوادث كما مر وتقدم أنه لا يؤخذ منها نفى كونه صفة لأن الصفة القديمة مخالفة للحوادث فلا يستغنى بالمخالفة عن القيام بالنفس (قوله يلزم أن يكون ذاتا لا صفة) أى خلافا للنصارى فبحمهم الله تعالى ففى ذلك رد عليهم (قوله وباستغنائه عن المخصص الخ) تقدم أن صفة القدم تغنى عنه وتقدم الاعتذار عن المصنف فى ذكره (واعلم) أن الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص أربعة أقسام كما ذكره المصنف فى المقدمات قسم غنى عنهما وهو ذات مولانا جل وعلا وقسم مفتقر اليهما وهو الأعراض القائمة بالحوادث وقسم مفتقر الى المخصص دون المحل وهو الأجرام وقسم موجود فى المحل ولا يفتقر الى مخصص وهو صفات مولانا جل وعز ولا يصح التعبير فى هذا القسم بالافتقار لما فيه من اساءة الأدب وذلك لايهامه حدوث القديم وقد أساء الفخر الأدب فأطلق على صفاته أنها مفتقرة الى الذات نظرا منه لاستحالة قيامها بنفسها ووجوب قيامها بموصوفها فأفلا عما يفهمه الافتقار من فقد أمر يحتاج الى حصوله فان الجائع مثلا يفتقر الى الأكل فاذا أكل وشبع لم يوصف بالافتقار الى الأكل (قوله والوحدانية) معطوف على الوجود والقياس كسر واوها لأنها منسوبة للوحدة بالكسر أيضا مأخوذ من وحد يحد حدة كعدة وان كانوا لم يقولوا واحدة كعدة الا فى قولهم هذا على حدة أى منفردا عن غيره ولكن المسموع الفتح ثم رأيت المناوى فى شرح الجامع الصغير قال والوحدانية بفتح الواو وتكسر وأنكر السفاقسى الكسر اه والتاء فيها للتأنيث اللفظى وياؤها للنسب والألف والنون مزيدتان للمبالغة والقياس وحدية لأنه نسبة للوحدة كما مر فهو من تغيير النسب كرقبانى وشعرانى نسبة للرقبة والشعر والقياس رقبى وشعرى فمعنى الوحدانية حينئذ الأمور المنسوبة للوحدة كعدم التركيب فى الذات والصفات والأفعال ولا يخفى أن هذه الأمور هى نفس الوحدة لا شئ منسوب اليها وأن المراد هنا ثبوت نفس الوحدة لا الأشياء المنسوبة اليها لا تنافى مقام عد الصفات فالمتعين أن تكون الياء فى الوحدانية للمصدر فمعناها حينئذ الوحدة نفسها وذلك أن وحدان وصف كسكران فبزيادة الياء فيه يرد الى المصدر لأن القاعدة أن ياء المصدر اذا زيدت فى وصف ردته الى المصدر كضارب فانه وصف فاذا زيدت فيه الياء بأن قيل الضاربية أو المضروبية صار المراد به المصدر وهكذا أفاده الشيخ يحيى الشاوى وبه يعلم أن ما قاله السكتانى ونقله شيخنا فى الحاشية من أن الياء للنسب انما هو بالنظر لما يقتضيه هذا اللفظ فى حد ذاته بقطع النظر عن المقام (قوله أى لا ثانى له) هذا تفسير للواحد لا للوحدانية والصواب فى تفسيرها أن يقول أى نفى الاثنينية فى الذات والصفات والأفعال ولعل نكتة ما صنعه التصريح بنفى الثانى الذى هو المقصود وان كان يؤخذ من نفى الاثنينية نفيه لكن لا بطريق الصراحة بل بطريق اللزوم والمراد بنفى الثانى نفى التعدد مطلقا سواء كان بالتثنية أو بالتثليث أو غير ذلك وانما اقتصر على نفى الثانى لأنه لازم لكل عدد اذ مع الثالث ثان ومع الرابع ثان وهكذا بخلاف غيره فانه يوجد فى عدد دون عدد فقصد المصنف التعميم فى نفى الأعداد بنفى لازمها المستلزم نفيها لأن نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فقال لا ثانى له

عبارة عن نفى افتقاره الى المحل والمخصص والمحل هو الذات أى ذات الله تعالى غنية عن المحل والمخصص بكسر الصاد هو الفاعل فباستغنائه عن المحل أى عن ذات يقوم بها يلزم أن يكون ذاتا لا صفة لأن الصفة لابد أن تقوم بمحل و باستغنائه عن المخصص يلزم أن يكون قديما لا حادثا لأنه لا يحتاج الى المخصص وهو الفاعل الا الحادث (ص) والوحدانية أى لا ثانى له

ولم يقل لا ثالث له ولا رابع له وهكذا فما أحسنها من عبارة والواحد والأحد بمعنى واحد وهو الذي لا ثاني له كما مر
وقيل الواحد من لا ثاني له والأحد من ليس ينقسم وقيل الواحد المنفرد باعتبار الذات والأحد المنفرد باعتبار
الصفات (قوله في ذاته) متعلق بثاني وعداه بفي لتضمنه معنى الشريك أو النظير وله هو الخبر والمعنى لا ثاني أي
لا نظير أو لا شريك في ذاته ملابس أو مشارك له ويصح العكس والمعنى لا ثاني له موجود في ذاته فاللام حينئذ
مقوية للعامل لضعفه بالفرعية والضمير لمولانا جل وعز (واعلم) أن الوحدانية لا تتحقق إلا بخمسة أمور
نفي الكم المنفصل والمتصل في الذات والمنفصل والمتصل في الصفات والأفعال والمتبادر من قول المصنف لا ثاني
له في ذاته نفي الكم المنفصل في الذات فقط أي نفي ما يتحقق به الكم المنفصل أي العدد وهو الشريك لمولانا جل
وعز ولا يستفاد منه نفي الكم المتصل في الذات لأن غاية ما يدل عليه الكلام نفي أن يكون لمولانا ثان يشاركه في
ذاته وذلك لا ينافي حصول التبعيض والتركيب في حقيقته هو كما تقول لا ثاني للشمس والقمر مع أن حقيقة كل
منهما مركبة ويمكن أن يستفاد منه ذلك بطريق اللزوم وذلك أن ذاته تعالى لو تركبت من أجزاء لكانت تلك
الأجزاء متماثلة ولا يخلو إما أن يقوم وصف الألوهية بالبعض دون البعض فيلزم عليه الترجيح بلا مرجح وإما
أن يقوم بمجموع الأجزاء أي بكل واحد منها فيلزم عليه انقسام الألوهية مع أنها معنى لا يقبل الانقسام ويلزم
عليه أيضا تعدد الآلهة فيكون الإله له ثان كيف والإله لا ثاني له فقد لزم من تركب حقيقته من أجزاء وجود ثان
له في ذاته على بعض التقادير فدخل في قول المصنف لا ثاني له أي انفصالا واتصالا فقيد في ذاته يرجع لهما وأما قوله
ولا في صفاته فظاهر في نفي الكم المنفصل في الصفات أي ليس هناك أحد يقوم به صفة كصفات مولانا جل وعز
ولا يستفاد منه نفي الكم المتصل فيها بأن لا يكون له تعالى قدرتان ولا إرادتان مثلا إذ لا يصدق عند تعدد تلك
الصفات أن هناك ثانيا لمولانا حتى يحتاج إلى نفيه فلا يدل كلامه على وحدة الصفات بناء على ما ذهب إليه
جمهور الأشاعرة خلافا لأبي سهل الصعلوكي في العلم والقدرة والإرادة ولأبي سعيد الكلابي في الكلام حيث
ذهبا إلى تعدد تلك الصفات بتعدد متعلقاتها وقوله ولا في أفعاله أي ولا ثاني له فيها بأن لا يكون ثم موجد لفعل من
الأفعال سواه تعالى على سبيل الاستقلال فهو ظاهر في نفي الكم المنفصل في الأفعال ويصح تحمله للمتصل
أيضا بناء على تصوره فيها وإن لم يقولوه بأن لا يكون ثم شريك في فعل من الأفعال معاون لمولانا جل وعز
وليس مستقلا بفعل جميع ما وجد من الممكنات وإن كان ظاهر قوله ولا في أفعاله أن المراد الأفعال
المنسوبة لله تعالى فيوهم أن غيره له أفعال مع أن جميعها له تعالى وليس للعبد فيها إلا الكسب وهو مقارنة قدرته
الحادثة للمقدور على ما مر فلو حذف الضمير لكان أولى والحاصل أنه يتبادر إلى الوهم من قوله ولا في أفعاله أن
الأفعال قسمان قسم منها هو فعله تعالى وفيه تكون وحدانية الأفعال أي أنه تعالى هو المنفرد بها ولا ثاني له فيها
وقسم ليس فعله تعالى وهذا القسم ليس منفردا به بل له فيه ثان وليس كذلك بل مراده أن جميع ما وجد من
الأفعال منسوب لله تعالى ولا ثاني له فيه بدليل ما سيأتي له في المستحيلات ولما كان معتقد القدرية من المعتزلة
أن العبد يخترع أفعاله الاختيارية فهم كالمثبتين للشركة بجعلهم العبد مخترعا كالإله زاد المصنف الرد عليهم
قوله ولا في أفعاله تتميما لقسمي الشركة لأنها إما في كل أوصاف الألوهية وإما في بعضها كالقدرة على الاختراع
للعبد الذي يقول به القدرية فالخلاف بيننا وبينهم إنما هو في الخلق والاختراع أما إسناد الفعل للعبد فنوافقهم
عليه لأن القاعدة أن الفعل يسند لمن قام به إسنادا حقيقيا لا لمن أوجده فيقال ابيض الثوب أو هو أبيض ولا
يقال لمن أوقع له البياض إنه أبيض وحينئذ فلا يلزم من كون الفعل مخلوقا لله تعالى أن يسند إليه فيقال قام الله
أو قعد أو نحو ذلك كما ألزمتنا المعتزلة بذلك ووجه عدم اللزوم ما سمعت من أن الفعل يسند لمن قام به لا لمن أوجده
فليس عدم الإسناد لعدم الإيجاد ثم إنه لا يؤخذ من كلام المصنف أنهم مشركون إذ لم يصرحوا بالشركة حتى
يندرجوا في المشركين لأنهم وإن قالوا إن العبد خالق لأفعاله إلا أنهم يسلمون أنه مع داعيته أي قدرته مخلوقتان

في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله

لله تعالى فاذا حرك العبد يده مثلا أوجد الله تعالى فيه قدرة مقارنة للحركة وكل منهما مخلوق لله تعالى عندنا أما عندهم فالمخلوق له تعالى هو القدرة فقط وأما الحركة فهى ناشئة عنها ومخلوقة للعبد فقد قالوا بأن القدرة الحادثة التى هى منشأ الحركة مخلوقة لله تعالى وحينئذ فلا يكون العبد لها ولا شريكا حقيقة ولهذا لم يلزمهم الكفر الصراح اللازم للثنوية وغيرهم فالصحيح عدم كفرهم وعدم اشراكهم قال السيد لأن المشرك اما مشرك فى الألوهية بمعنى وجوب الوجود له تعالى كالمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الأوثان والمعتزلة بمعزل عن ذلك لأنهم لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الأسباب والوسائط كالآلة التى هى بخلق الله تعالى وكالقدرة الحادثة التى بخلقه أيضا الا أن مشايخ ماوراء النهر بالغوا فى تضليلهم حتى جعلوا المجوس أسعد حالا منهم لأنهم أثبتوا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى اه بزيادة (قوله فى حقه تعالى الخ) انما قيد بذلك لأن للوحدانية معانى لا تصح فى حقه تعالى كوحدة الجنس المتصف بها الانسان والفرس مثلا فانهما متحدان فى الجنس كالحيوان وكوحدة النوع المتصف بها زيد وعمرو مثلا فانهما متحدان فى النوع وهو الانسان وكوحدة الشخص المتصف بها زيد مثلا فان ذاته مركبة من مشخصات أى أمور معينة له خارجا كيدين ورجلين وطول مخصوص وعرض مخصوص وكغير ذلك من الوحدات المستحيلة فى حقه تعالى فهو ليس واحدا بالمعنى الأول اذ لا جنس له حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى الثانى اذ لا نوع له حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى الثالث اذ ليس له مشخصات تركب منها تعينه خارجا هذا ان أريد بالشخص ما تركب من مشخصات معينة له كما علمت فان أريد به ما تعين فى الخارج صح ذلك اذ لا ضرر فى اطلاقه عليه تعالى بهذا المعنى لكن فى مقام التعليم فقط لا فى غيره لايهامه المعنى الأول الذى لا يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفى الخ) أشار بذلك الى أن مراد المصنف بقوله لا ثانى له عدم الكثرة الصادقة بالثانى والثالث وغير ذلك وأن فى تفسير الوحدانية بلا ثانى له تسامحا والمراد نفى الكثرة كما مر (قوله يستلزم أن لا يكون جسما الخ) أما استلزام الثانى فظاهر وأما استلزام الأول فلا لأنه لا يلزم من نفى الكثرة أى التعدد أن لا يكون جسما يقبل الانقسام لأن الشمس ليست متكثرة أى متعددة مع أنها جسم يقبل الانقسام فنفى الكثرة فى الذات لا يستلزم نفى الجسمية وتقدم الجواب عن ذلك بأنه لو كان جسما مركبا من أجزاء لكانت تلك الأجزاء متماثلة فان قام وصف الألوهية ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح أو بكلها لزم تعدد الاله فقد لزم التعدد من كونه جسما على بعض التقادير فيلزم من نفى الكثرة أى التعدد نفى الجسمية (قوله يقبل الانقسام) صفة كاشفة لأن الجسم هو ما يقبل الانقسام بخلاف الجوهر الفرد فانه لا يقبله وكل منهما يسمى جرما والمولى تبارك وتعالى ليس جسما ولا جوهرا فردا بل مجردا عنهما وقد شاركته الملائكة فى التجرد عنهما بناء على قول الحكماء وكذلك الأرواح لكن كل من الملائكة والأرواح حادث وهو تعالى قديم واعلم أن كونه جسما يقبل الانقسام هو المسمى بالكم المتصل فى الذات بمعنى أنه يتحقق به الكم المتصل الذى هو المقدار أى مقدار الجسم وهو عرض قائم به ووجود النظير فى الألوهية هو المسمى بالكم المنفصل فى الذات بمعنى أن العدد الحاصل بوجود النظير يسمى كما منفصلا اذ الكم المنفصل هو العدد الصادق بالاثنين فاذن المراد بنفى الكم المنفصل نفى ما حصل به الكم وهو الثانى مثلا لا نفى الكم نفسه لشموله ذات الحق تعالى ووجود النظير فى الصفات هو المسمى بالكم المنفصل فيها أى يتحقق بوجوده الكم المنفصل نظير ما مر وتعدد صفات له تعالى كأن يكون له تعالى قدرتان هو المسمى بالكم المتصل فيها قال بعضهم والحق أن الصفة لا يعرض لها الكم المتصل أى لما علم من أن المراد به المقدار فمداره على ذى متعدد الأجزاء متصل بعضها ببعض كالجسم كما أن مدار الكم المتصل على أفراد منفصل بعضها عن بعض كالنظير فى الألوهية وقد عرفت من التقرير السابق أن القوم ارتكبوا التسامح فيما سموه كما متصلا أو كما منفصلا والداعى لهم الى ارتكاب ذلك ملاءمته لقولهم نفى الكم المتصل والكم المنفصل اذ المنفى انما هو الأمور المذكورة ككونه جسما ووجود النظير وهكذا لا المقدار ولا العدد المسميان بذلك حقيقة قال يس واعلم أن قوة كلام

(ش) الوحدانية فى حقه تعالى عبارة عن نفى الكثرة فى الذات والصفات والأفعال فنفى الكثرة فى الذات يستلزم أن لا يكون جسما يقبل الانقسام ويستلزم نفى نظير له فى الألوهية

المصنف في كتبه تقتضي أن وحدة الأفعال لا يعرض لها الاتصال والانفصال لسكوته عن ذلك وقد علمت مما مر
عروض الاتصال والانفصال في ذلك كما قرره شيخنا وهو وان كانوا لم يصرحوا به لكن لا مانع منه (قوله ونفي
الكثرة في الصفات الخ) اقتصر على نفي الكم المنفصل فيها لأنه المستفاد من ظاهر كلام المصنف دون المتصل لما مر
من أنه لا يصدق عند تعدد الصفات أن هناك ثانيا له تعالى في صفاته حتى ينفيه بقوله لا ثاني له الخ وان كانت عبارة
الشارح أعني قوله نفي الكثرة الخ ظاهرة في نفي كل من الكمين لكنه نظر لظاهر عبارة المصنف فاقتصر على
ذلك (قوله يستلزم نفي النظير الخ) قيل النظير هو ما شابه ولو من بعض الوجوه والشبيه ما شابه في أكثرها
والمثيل ما شابه في كلها فكل واحد أخص مما قبله وذلك لأن المماثلة هي المساواة في أكثر الوجوه والمناظرة المساواة
في شيء ولو في وجه واحد (قوله انفراده بها) أي بالأفعال أي بجميعها بدليل ما بعده وقدم التنبيه على ما في
كلام المصنف من الابهام وقوله بلا قسيم أي شريك فهو رد على المعتزلة على ما مر وملاحظة عدم الشريك في
الأفعال في كثير من الأوقات يقال لها الصدق ويقال لذلك أيضا مشهد توحيد الأفعال وسئل الشبلي عن قوله
صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم أهل البلاء فاسألوا الله العافية فقال أهل البلاء هم أهل الغفلة عن الله تعالى وقال
سيدي عبد القادر الدشطوطي أوصيك بعدم الالتفات لغير الله تعالى في شيء من أمور الدارين فان جميع
الأمور لا تبرز الا بأمره فارجع فيها لمن قدرها (قوله الله خالق كل شيء) اعترض بأن الشيء هو الموجود فيلزم
عليه أنه تعالى خلق ذاته وصفاته وأجيب بجوابين الأول أن الشيء عام مخصوص أريد به الخصوص لشموله
القديم والحادث وخروج القديم منه الثاني أن المراد بالشيء المشيء بفتح الميم أي المراد فلا يدخل فيه القديم لأنه
ليس مرادا ويدخل فيه أفعال العباد (قوله فهذه ست صفات) الفاء تفريعية أي دالة على أن هذا الكلام
نتيجة ما قبله وهذا اخبار بمعلوم لأن كونها ستا معلوم من تتبعها وانما أتى به ليرتب عليه تقسيمها الى نفسية
وسلبية وأصل ست سدس بدليل تصغيره على سديسة وجمعه على أسداس فأبدلت السين تاء وأدغمت الدال
فيها (قوله وهي الوجود) هو اخبار بمعلوم أيضا قصد تحقق أولية الوجود ودفع بذلك ما عسى أن يقع عن
تغيير الكتبة بأن يقدموا القدم مثلا عليه وأيضا ربما يغفل عما تقدم فيعتقد أن الأولى غير الوجود وقوله
والخمسة بعدها سلبية الاخبار بذلك بالنسبة للقيام بالنفس أو الوحدانية اخبار بمعلوم لعلم ذلك مما سبق في
تفسيرهما حيث فسر الأولى بقوله أي لا يفتقر الى محل ولا مخصص والثانية بقوله أي لا ثاني له الخ وانما أثبت
التاء في قوله والخمسة بعدها مع كون المعدود مؤنثا اما لتأويل الصفات بالأوصاف أو لكون المعدود محذوفا
وهو اذا حذف جاز تذكير عدده وتأنيثه بمعنى أنه اذا حذف المعدود المؤنث جاز اثبات التاء في عدده أو المعدود
المذكر جاز اسقاطها من عدده (قوله هي التي لا تعقل الذات الخ) اعترض بأن الذات قد تعقل بدون وجود
وبالعكس بمعنى أن العقل قد يلاحظ الماهية بدون وجودها والوجود بدونها اذ كثيرا ما تعقل الماهية
ثم يشك في وجودها فيقام الدليل عليه وذلك كما تعقل الملائكة بأنهم أجسام لطيفة ثم يشك في
وجودهم فيقام الدليل عليه بأنهم لو لم يكونوا موجودين للزم عليه الكذب في اخباره تعالى الدال
على وجودهم وأجيب بأن المراد بالتعقل الوجود الخارجي أي لا توجد الذات بدون وجود وقد مر أن في
الوجود قولين قيل هو غير الموجود بمعنى أنه حال ثابتة في الخارج عن الذهن لا تمكن رؤيته وقيل عين
الموجود بمعنى أنه أمر اعتباري فليس له ثبوت بالاستقلال زائد على ثبوت الذات فلا ينافي أنه غيرها فهو غير
الذات على كلا القولين فصح عده من الصفات وصحت اضافته الى النفس بمعنى الذات أي نسبته اليها في قولهم
انصفة وليس فيه على القول الثاني اضافة الشيء الى نفسه بل الى غيره لا يقال ان الاعتباري ما اعتبره العقل
وليس له تحقق في ذاته لأنا نقول قد سبق أنه كما يطلق على المعنى المذكور يطلق أيضا على ما له تحقق في نفسه وما
هنا من هذا القبيل اذا علمت ذلك تعلم أنه لا حاجة الى الاعتذار عن المصنف في الشارح عن عده من الصفات
وعن نسبته الى النفس مع أنه يلزم عليه اتحاد المنسوب والمنسوب اليه على هذا القول الثاني بما مر من أن

ونفي الكثرة في الصفات يستلزم نفي النظير له فيها ونفي الكثرة في الأفعال يستلزم انفراده بها بلا قسيم له فيها الله خالق كل شيء

(ص) فهذه ست صفات الأولى نفسية وهي الوجود والخمسة بعدها سلبية (ش) أي هذه التي تقدمت من العشرين الواجبات ست صفات الأولى منها تسمى صفة نفسية والصفة النفسية هي التي لا تعقل الذات بدونها

الوجود لما كانت توصف به الذات فى اللفظ صار بينهما مغايرة فصح نسبته اليها فى ولم هو صفة نفسية لأن
للاعتذار المذكور مبنى على ظاهر عبارة الشيخ أبى الحسن الأشعرى القائل بأن الوجود عين الموجود أما
على ما حملها عليه المحققون من أن مراده أن الوجود ليس زائدا فى الخارج على الموجود بحيث يقال هذا
موجود وهذا وجود كالبياض الزائد على الجسم وذلك لا ينافى أنه أمر اعتبارى فلا يرد السؤال من
أصله ولا يحتاج الى الاعتذار عنه بما ذكر لأن الوجود حينئذ غير الموجود فهو زائد على
الذات فصح جعله صفة وصح نسبته اليها نسبة حقيقية واعلم أن تفسير الصفة النفسية بما ذكر شامل للصفة
القديمة والحادثة كالوجود وكالتحيز للجرم وكون الجوهر جوهرا والعرض عرضا والبياض بياضا الى غير
ذلك فالمراد بالذات الشىء الصادق بالعرض لا خصوص العين (قوله مادلت) أى دلالة مطابقة على نفى أى
انتفاء ما أى شىء لا يليق الخ فالقدم دل على نفى أى انتفاء شىء وهى الأولية وهى لا تليق به تعالى والبقاء دل
على نفى أى انتفاء الآخرية وهى لا تليق به تعالى وهكذا وظاهره أن الصفات السلبية ألفاظ دالة على تلك
المعانى وليس كذلك بل هى عينها اذ القدم عدم الأولية والبقاء عدم الآخرية وهكذا ولكن الذى ألجأه الى
مثل هذا ضيق العبارة (قوله ولم يمثلوا للصفة النفسية الخ) أى لعدم قيام الدليل على أن غيرها صفة نفسية
وسيأتى ما فى عد المخالفة من الصفات النفسية (قوله من صفاته) أى التى هى بعض صفاته مطلقا وليس المراد أنها
بعض صفاته النفسية لاقتضائه أن له تعالى صفات نفسية كثيرة لم يمثلوا منها الا بالوجود وهو فاسد لما يلزم عليه
من تركب الذات العلية وذلك أن الصفة النفسية هى التى لا تعقل الذات أى لا توجد خارجا الا بها كما مر فلو
تعددت صفات نفسية لم يخل اما أن تقوم بالذات دفعة أو على الترتيب فان قامت بها مرتبة لزم أن ما عدا الأولى
ليس صفة نفسية لوجود الذات بغيرها وهو الأولى التى قامت بها أولا وان قامت بها دفعة لم يصدق على كل صفة
أن الذات لم توجد الا بها لوجودها حينئذ بها وبغيرها فيتعين أن تكون الذات حينئذ مركبة من أجزاء
بحيث يقوم بكل جزء صفة نفسية من تلك الصفات لا يوجد الا بها ولا يخفى فساده (قوله فالقدم عبارة) أى
معبر به وتقدم ما فى مثل ذلك من المسامحة والمراد بالنفى فى كلامه الانتفاء وتقدم ما فى تعريف القدم والبقاء من
المناقشة (قوله والمخالفة عبارة الخ) جعلها بعضهم نسبية أى من النسب والاضافات لأن المخالفة لا تعقل الا بين
اثنين فهى أمر معقول ليس بصفة ولا حال كما هو شأن سائر الاضافات وبعضهم جعلها نفسية ورده الأول
بأنها لو كانت نفسية لجاز أن يوجد أحد الخلافين قبل وجود الآخر وتثبت له صفة الخلافية لأن صفة النفس
لا تفارق ولا تتوقف على غيرها فيلزم على هذا أن تثبت الخلافية لواحد وذلك محال اذ الخلافية لا تعقل
الا بين اثنين ولا يخفى أن كلام المصنف مخالف لهذين القولين لأنه جعلها سلبية وأما قول السكتانى انه موافق
للقول بأنها صفة نسبية اذ السلبية عدمية والنسبية كذلك ففيه نظر لأن اتحادهما فى العدمية لا يوجب اتحادهما
مفهوما لأن حقيقة كل تباين حقيقة الأخرى فلا يصح التوفيق بينهما بما ذكر والخلاف الجارى فى المخالفة
للحوادث يجرى أيضا فى المماثلة للحوادث (قوله ومعنى سلبية نفيية) احترز بذلك عن السلب بمعنى
المساوب كالشريك لله تعالى فكما يطلق السلب على نفى أمر لا يليق الخ يطلق على مساوب عن المولى تبارك
وتعالى وليس مرادا هنا (قوله لأن معنى كل واحد الخ) ظاهره أن هذه الصفات ألفاظ كلفظ قدم ولفظ بقاء
وهكذا فيلزم عليه أن صفات مولانا جل وعز تلك الألفاظ وهو فاسد وأجيب بأن المراد بالمعنى الحد والتعريف
والحقيقة أى لأن حقيقة كل واحد الخ وكان الأولى أن يقول كل واحدة وقوله نفى أى انتفاء نقص كالأولية
والآخرية الخ اذ لا يخفى أن هذه نقائص ونفيها أى انتفاؤها هو معنى تلك الصفات وقوله لأن السلب الخ علة
لقوله ومعنى سلبية نفيية (قوله ثم يجب الخ) عطف على قوله فيما مر يجب لمولانا الخ وثم لمجرد الترتيب
الذكرى أى الاخبارى لا الزمانى اذ لا تأخر فى وجوب أى ثبوت صفات الله تعالى لمولانا فى وجودها فى نفسها

والسلبية هى مادلت على نفى ما لا يليق بالله جل وعز ولم يمثلوا للصفة النفسية من صفاته تعالى الا بالوجود والصفات السلبية هى الخمس التى ذكرها الشيخ بعد الوجود فالقدم عبارة عن نفى العدم السابق للوجود والبقاء عبارة عن نفى العدم اللاحق للوجود والمخالفة عبارة عن نفى المماثلة للحوادث والقيام بالنفس عبارة عن نفى الافتقار الى المحل والمخصص والوحدانية عبارة عن نفى التعدد فى الذات والصفات والأفعال وكل هذه المنفيات لا تليق بالله جل وعز لأنها محالة فى حقه ومعنى سلبية نفيية لأن معنى كل واحد منها نفى نقص تعالى الله عنه لأن السلب هو النفى

(ص) ثم يجب له تعالى

والا لكان المتاخر حادثا وهو محال والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء وانما أعاد لفظ يجب مع تقدمه سابقا في قوله فما يجب الخ للفصل بقوله الأولى نفسية الخ ولطول الكلام قبله وللتأكيد وللرد على نفاة المعاني من الفلاسفة والمعتزلة (فان قلت) هذه الزيادة من المصنف أعني قوله ثم يجب أوجبت اشكاله من وجهين ، الأول عدم مطابقة الخبر للمبتدا وذلك لأن لفظة هي في قوله وهي الوجود الخ مبتدأ عائد على العشرين صفة ومع ذلك لم يذكر الاست صفات فيلزم عليه جعل العشرين ستا وهو باطل والثاني ايهامه أن صفات المعاني ليست من جملة العشرين بل زائدة عليها لأنه عدل عن عطفها بالواو الى عطفها بثم وأعاد معها العامل المقتضى ذلك خروجها عن العشرين والا لعطفت كلها بالواو ولم يعد معها العامل اذ لا تفاوت بينها وبين غيرها في كون كل من جملة العشرين وانما التفاوت بينهما باعتبار أمور أخر (وأجيب) عن الأول بأن في الكلام حذفا من الأول يدل عليه الآخر والتقدير بعد قوله والوحدانية والقدرة والارادة الخ يدل على ذلك قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات الخ وانما فعل ذلك لما في تلك الزيادة من تجديد حديث الوجوب المناسب للمقام للخلاف فيه بين المتكلمين كما مر ولذا لم يزد ذلك في الصفات المعنوية لأن وجوبها متفق عليه بينهم وعن الثاني بأن تتبع كلامه والوقوف عليه خصوصا قوله وهي أضداد العشرين الأولى يرفع ذلك الايهام ويقضي بأن المعاني من جملة العشرين وقدم المصنف صفات السلوب على صفات المعاني اقتداء بالكتاب والسنة قال تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقال هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وقال عليه الصلاة والسلام انكم لا تدعون أصم ولا غائبا انكم تدعون سميعا بصيرا قريبا ولأن الأولى من قبيل التخلية بالخاء المعجمة والثانية من قبيل التحلية بالحاء المهملة والأولى مقدمة عرفا على الثانية اذ الانسان لا يتزين بجميل الثياب وغيرها الا بعد ازالة ما به من الأوساخ كداخل الحمام فانه يزيل أدرانه ثم يلبس ثياب زينته وقدم هنا المعاني على المعنوية لأنها كالأصل والمعنوية كالفرع اذ الأولى وجودية تميز على حيالها وتعقل وتماثل وتخالف لذواتها والثانية أحوال لا تكون كذلك الا بالتبعية لمعانيها التي هي ملزومة لها وقدم في الكبرى المعنوية للاتفاق عليها بين أهل السنة والمعتزلة ولأنها دليل على اثبات المعاني ومعرفة الدليل قبل معرفة المدلول (قوله سبع صفات) أي عند الأشاعرة أما الماتريدية فزادوا صفة ثامنة وهي صفة الفعل الحادثة عند الأشاعرة فجعلها الماتريدية قديمة وسموها صفة التكوين فهي عندهم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بها الايجاد والاعدام زائدة على القدرة وغيرها من بقية الصفات فان تعلقت بالحياة سميت احياء أو بالموت سميت اماتة أو بالخلق سميت خلقا أو بالرزق سميت رزقا وهكذا فوظيفتها عندهم ابراز الممكنات فجعلنا تعلقا تنجيزيا للقدرة يجعلونه تعلقا تنجيزيا للصفة التكوين ووظيفة القدرة عندهم تهيئتها الممكن وجعله قابلا للتأثير فيه فهي التي بها يكون الممكن قابلا للتأثير فتعلقها عندهم تعلق تنجيزي قديم وتعلق صفة التكوين تعلق تنجيزي حادث أما عند الأشاعرة فلا يتعلق تعلق تأثير الا صفة القدرة وصفة الفعل عندهم هي تعلقاتها التنجيزية الحادثة فان تعلقت بالخلق سمي ذلك التعلق خلقا أو بالرزق سمي رزقا وهكذا كما مر ايضاحه (قوله تسمى صفات المعاني) الضمير في تسمى نائب الفاعل في موضع المفعول الأول وصفات المفعول الثاني منصوب بالكسرة ومضاف الى المعاني جمع معنى وسيأتي بيانه (قوله أي ثم بعد تحقق) المراد بالتحقق الثبوت على الوجه الحق لا بمعنى اثبات الأحكام بأدلتها لأن المصنف لم يذكر لها أدلة فيما سبق والأحسن أن يراد بالتحقق الظهور والبيان أو يراد به المعرفة واضافته لما بعده حينئذ من اضافة المصدر الى مفعوله بعد حذف الفاعل أي بعد معرفتك وجوده وقوله يجب أي يجب عليك أن تعرف أنه يجب له الخ (قوله وهي) أي صفات المعاني اصطلاحا أما لغة فهي عبارة عما ليس بذات وجوديا كان أو سلبيا أو غيرهما وقوله كل صفة الخ هذا ضابط لا تعريف لأن التعريف لا يصدر بكل لأنها للأفراد وهو للماهيات وصفة كالجنس لشمولها للصفة الوجودية والثبوتية والسلبية وقوله موجودة أي خارجا بحيث

سبع صفات تسمى صفات المعاني (ش) أي ثم بعد تحقق وجوده وتنزيهه عما لا يليق به يجب له سبع صفات تسمى صفات المعاني وهي كل صفة موجودة قائمة بموجود أوجبت له حكما فوجودة احترازا عن السلبيه

يمكن

ومعنى قيامها بموجود اتصافه بها أو تحقق وجودها به اذلاتوجد الافى ذات ولاتكون قائمة بنفسها ومعنى ايجابها الحكم أنه يلزم من قيامها بالمحل ثبوت أحكامها له وهى المعنوية فكون القدرة قائمة بالمحل تستلزم كون المحل قادرا الى آخر السبع وقوله تسمى صفات المعانى من اضافة الأعم الذى هو صفات الى الأخص الذى هو المعانى (واعلم) أن الصفة اما أن يكون مدلولها نفيا لما لايليق بالله فهى السلبية كالقدم وماذكر معه وان كان مدلولها اثباتا فاماأن تكون موجودة أم لا فان كانت موجودة فهى الصفات المسماة بالمعانى كالقدرة والارادة وان لم تكن موجودة فهى الصفات المسماة حالا فان لازمت صفةمعنى سميت حالا معنوية كقادر أو مريد وان لم تلازم معنى قائمابالذات سميت حالا نفسية كالوجود والله الموفق

يمكن رؤيتها لوكشف عنا الحجاب وقوله قائمة بموجود ليس للاحتراز بل هو بيان لحقيقة الصفة الوجودية أى انها لاتقوم بنفسها ولابحال وقوله أوجبت له حكما أى وهو المعنوية وهذا تحقيق لمذهب أهل السنة وهو أن الصفة لاتوجب حكما الالمن قامت به فالعلم القائم بزيد لايوجب العالمية الاله لالعمرو مثلا خلافا للمعتزلة فى قولهم انها توجب حكما لغير من قامت به ولذا قالوا ان الكلام قام بالشجرة وأوجب له تعالى كونه متكلما وقوله احترازا من السلبية أى المعنوية (قوله ومعنى قيامها بموجود اتصافه) أى الموجود بها أى الصفة أى وليس المراد به قيام الحال بالمحل كقيام البياض بالجسم وقوله أو تحقق وجودها أى ثبوتها فى الخارج به أى ليس لوجودها ثبوت وتحقق الا به فليس وجودها بالاستقلال لأن ذلك من خواص الذوات وقوله اذلاتوجد الخ علة للثانى والحاصل أن معنى القيام على الأول الاتصاف وعلى الثانى التحقق أى اتصاف الموجود بالصفة أو تحققها به والثانى مغاير للأول وان كان لازماله وقوله ولاتكون قائمة بنفسها من عطف اللازم على الملزوم (قوله ومعنى ايجابها الحكم الخ) أى المراد بالايجاب اللزوم وليس المراد به تأثير العلة فى المعلول الذى يقول به الفلاسفة كحركة الاصبع المؤثرة فى حركة الخاتم لأن المعانى ليست مؤثرة فى المعنوية (قوله فكون القدرة قائمة الخ) أى فكون القدرة من حيث قيامها ليناسب ماقبله ولوقال فقيام القدرة الخ لكان أولى (قوله من اضافة الأعم الخ) وتسمى الاضافة التى للبيان أى قصد بها البيان وضابطها أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص مطلق كشجر أراك والمعنى حينئذ الصفات المراد بها المعانى كقولك بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الامامة وغير ذلك من كل اضافة عام لخاص وليست بيانية لأن ضابطها على المختار أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص وجهى كثوب خز وخاتم حديد هذا كله ان قلنا ان الصفة اسم لما ليس بذات ثبوتيا كان أو سلبيا كما هو طريقة المصنف فان قلنا انها حقيقة فى الأمر الثبوتى واطلاقها على السلبى مجاز فالاضافة حينئذ من اضافة العام للخاص أيضا على القول بثبوت الأحوال أما على القول بنفيها فمن اضافة المسمى الى الاسم أو من اضافة أحد المتساويين الى الآخر والمعنى الصفات التى هى نفس المعانى لأن حد الصفة حينئذ هو المعنى القائم بالذات (قوله اما أن يكون مدلولها الخ) فيما تقدم من أن ظاهره أن المراد بالصفات الألفاظ كلفظ قدرة ولفظ ارادة فيكون التقسيم للفظة صفة مع أن الأولى أن يكون لمعناها لأنه المحكوم عليه بثبوته لله تعالى فكان الأولى حذف قوله مدلولها ابقاء الصفة على أن المراد بها المعنى (قوله نفيا) أى انتفاء وكذا قوله اثباتا فالمراد به الثبوت أى الأمر الثبوتى وليس المراد بذلك فعل الفاعل (قوله موجودة) أى فى الخارج وكذا يقال فيما بعده (قوله الصفات المسماة الخ) قضيته أنه من اضافة المسمى الى الاسم فيخالف كلامه فيما سبق من أنه من اضافة العام للخاص ولعله أشار بذلك الى أنه يصح ارادة هذا الوجه أيضا وان كان مخالفا لطريقة المصنف كما مر (قوله كقادر) الأولى أن يقول ككونه قادرا والتحقيق أنه لاحال وأن كونه قادرا مثلا معناه قيام القدرة بالذات وهو أمر اعتبارى فالقائل بثبوت الأحوال يقول قام بذات الله تعالى شيئان القدرة والكون قادرا وهكذا والقائل بنفيها يقول لم يقم بها الا القدرة مثلا فقط وأما الكون قادرا فهو عبارة عن قيام القدرة وهو أمر اعتبارى ليس قائما بها لأنه أدنى درجة من الحال كما مر ايضاحه وقولهم ان نافى المعنوية كافر محله اذا نفاها وأثبت ضدها بأن نفى الكون قادرا وأثبت كونه عاجزا وهكذا أما نافى كونها أمورا ثبوتية زائدة على المعانى فليس بكافر بل كلامه هو التحقيق كما مر واعلم أنه يجوز اتفاقا أن يطلق عليه تعالى كل صفة دالة على الكمال وكل اسم دال على ذلك حيث ورد اذن من الشارع بجواز الاطلاق فان ورد اذن عنه لم يجز اتفاقا وان لم يرد به اذن ولامنع وكان هو تعالى موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه تعالى موهما مالايحل فى حقه تعالى فعندنا لايجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالى فقال يجوز اطلاق الصفة وهى مادل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو مادل على مجرد الذات وقدمر ذلك ولايكفى فى الاذن مجرد الوقوع فى الكتاب والسنة

بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم فلا يجوز اطلاق الماكر والمستهزئ والمنشئ والحارث والزارع مع ورود الشرع بها وقد علم مما ذكر أن كل ما فيه ايهام يمتنع اطلاقه عليه تعالى الا اذا ورد كالرحيم والمتكبر فيجوز ويحمل ذلك على الغايات بأن يراد بالرحيم المحسن وبالمتكبر المستولى على ماسواه وهكذا (قوله وهى القدرة الخ) من المعلوم أن كلا من القدرة والارادة يتعلق تعلق تأثير وأن تأثير القدرة متأخر عن تأثير الارادة ومقتضى ذلك تقديم الارادة عليها لكن قدمها على الارادة لأمرين، الأول أنها أقوى فى التأثير ولها دخل تام فيه فكأنها بمنزلة الذات ولذا وصفت بأنها مؤثرة مجازا بخلاف الارادة كما يعلم مما يأتى، الثانى أنهم قالوا ان الارادة تخصص أحد المقدورين ومقتضى هذا أن الشئ يتصف بالمقدورية أى بكونه مقدورا قبل وصفه بالتخصيص فيه فلما كان وصف كونه مقدورا ملاحظا قبل وصف كونه مخصصا قدمت القدرة على الارادة وسلك فى الترتيب المذكور طريق الترقى فقدم القدرة للامر وثنى بالارادة لأن القدرة على طبقها وثلث بالعلم لأن الارادة على طبقه فالثلاثة مترتبة تعلقا عند أهل الحق وأخر الحياة وان كانت الصفات متوقفة عليها لأنها لا تتعلق وقدمها على الثلاثة الأخيرة لأن دليلها عقلى ودليل الثلاثة سمعى والأول أقوى من الثانى لامكان تأويله وقدم السمع والبصر على الكلام لكثرة الكلام مع المعتزلة فيه حتى قيل انما سمى هذا الفن علم الكلام لذلك وقدم السمع على البصر لتقدمه فى القرآن قال تعالى انى معكما أسمع وأرى (قوله المتعلقتان) المراد بالتعلق فى كلامه بالنسبة الى القدرة التعلق الصلوحى اذ لا يصح أن تتعلق بجميع الممكنات تعلقا تنجيزيا لأن الممكنات التى لم تدخل فى الوجود لم تتعلق القدرة بوجودها تعلقا تنجيزيا بل صلوحيا وبالنسبة للارادة التعلقان القديمان الصلوحى والتنجيزى ويصح أن يراد أحدهما هكذا قيل والأولى أن يقال ان المراد الصلوحى فقط كالقدرة لأنه هو الذى يصح اضافته لجميع الممكنات *واعلم أن القدرة لها تعلقان صلوحى قديم وهو صحة طلبها أى استلزامها أمرا زائدا عن قيامها بمحلها وان شئت قلت هو صحة الايجاد والاعدام بها أى صلاحيتها للأمرين فى الأزل على وفق الارادة وتنجيزى حادث وهو ارتباطها بأحدهما بعينه أى صدور أحدهما بالفعل عنها والأول أعم من الثانى لأن القدرة قبل وجود زيد مثلا صالحة لأن تتعلق بكونه أبيض أو أسود فصلاحيتها لكونها تؤثر فى البياض والسواد أى صحة تأثيرها فى كل منهما تعلق صلوحى قديم وتعلقها أى ارتباطها بأحدهما معينا أى صدوره عنها بالفعل بدلا عن الآخر تنجيزى حادث وأن للارادة ثلاث تعلقات صلوحى قديم وهو صحة تخصيصها الشئ فى الأزل ببعض ما يجوز عليه كالوجود والعدم والبياض والسواد بالنسبة لزيد مثلا وتنجيزى قديم وهو قصده تعالى أزلا الحالة التى يكون عليها الممكن فيما لا يزال من وجود أو عدم أو بياض أو سواد أى تخصيصه تعالى فى الأزل الممكن بأحد الأمرين فقط بدلا عن مقابله ثم يجىء على طبقه التنجيزى الحادث وتنجيزى حادث وهو صدور الممكن عن الارادة بالفعل أى تخصيصها أحد الأمرين بعينه المقارن لتعلق القدرة التنجيزى والنسبة بين الصلوحى القديم والتنجيزى القديم والحادث العموم والخصوص المطلق فالصلوحى أعم من التنجيزيين لصدقه بالوقوع وعدمه فى كل ممكن سواء تعلق العلم بوقوعه أو عدمه واختصاص التنجيزيين بالوقوع فيما تعلق العلم بوقوعه أو عدم الوقوع فيما تعلق العلم بعدم وقوعه فالفرد الذى تعلق علمه تعالى بوقوعه تعلقت الارادة تعلقا صلوحيا بوقوعه وعدمه وتنجيزيا بوقوعه فقط والفرد الذى تعلق بعدم وقوعه تعلقت الارادة تعلقا صلوحيا بوقوعه وعدمه وتنجيزيا بعدم وقوعه فقط وبيان التعلقات الثلاث على وجه الايضاح أن تفرض الأزل هو وقت الزوال فأنت فى ذلك الوقت صالح لأن تأكل عند الغروب لحما وغيره أى أن تتعلق ارادتك بكل من الأمرين فاذا قصدت فى ذلك الوقت أكل اللحم فهذا القصد تعلق تنجيزى قديم فاذا جاء المغرب وأكلت اللحم بالفعل كان تعلق ارادتك فى ذلك الوقت أعنى وقت الغروب بأكل اللحم المقارن لأكله تنجيزيا حادثا وقد جاء على طبق التنجيزى القديم وبعضهم نفى التعلق التنجيزى الحادث استغناء عنه بالتنجيزى

(ص) وهى القدرة والارادة المتعلقتان

القديم

بجميع الممكنات (ش) أى وصفات المعانى القدرة والارادة الى آخرها والقدرة الأزلية عبارة عن صفة يتأتى بها ايجاد كل ممكن

القديم لأنه على طبقه كما علمت فيكون للادارة تعلقان فقط كالقدرة هذا ويستفاد من كلام المصنف أن المعنوية لا تتعلق حيث جعل التعلق للمعانى دونها وهو أحد قولين وقيل بتعلقها كالمعانى ولا مانع من اتحاد المتعلق كما فى صفة العلم والكلام ورد بأنه يلزم على تعلقها قيام الحال بالحال لأن التعلق نفسى للمتعلق أى صفة نفسية له والصفة النفسية من الأحوال على أحد قولين فيما مر وبأن القياس المذكور غير ظاهر لأن جهة تعلق العلم والكلام مختلفة لأن تعلق الأول تعلق انكشاف والثانى تعلق دلالة بخلاف تعلق المعانى والمعنوية لو قيل به فانه الايجاد والاعدام بالنسبة للقدرة وكونه قادرا والانكشاف بالنسبة للعلم وكونه عالما مثلا وذلك متحد (قوله بجميع الممكنات) اعترض بأن لفظة جميع لا حاجة اليها للاستغناء عنها بأل التى فى الممكنات ورد بأن أل اذا كانت للعموم فلفظة جميع لتأكيد ذلك العموم ورفع توهم تخصيصه فلا يصح القول بزيادتها وان كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر وفى العموم المذكور رد على القاضى أبى بكر الباقلانى فى قوله ان القدرة تتعلق بالعدم الطارئ بعد وجود الشئ دون السابق عليه فيما لا يزال أى بعد وجود العالم وعلى امام الحرمين فى قوله بعدم تعلقها بالعدمين معا والحق العموم بناء على القول بأن المصحح لتعلق قدرة الله تعالى هو الامكان فقط اذ لا شك أن كلا من العدمين ممكن وقيل المصحح هو الحدوث فقط وقيل الامكان مع الحدوث وقيل الامكان بشرط الحدوث أقوال أربعة وقول القاضى يجرى على جميعها بالنسبة للعدم الطارئ لأنه ممكن حادث أى متجدد بعد عدم أما بالنسبة للعدم السابق فلا يجرى على القول الأول وهو أن المصحح الامكان فقط لأنه ممكن وقد منع تعلق القدرة به ويجرى على ما عداه من الأقوال الثلاثة لعدم حدوثه أى تجدده وأما قول امام الحرمين فلا يصح جريانه على شئ من الأقوال الأربعة والحاصل أن أقسام العدم أربعة عدم المخلوقات الأزلى ولا تتعلق به القدرة والارادة اتفاقا لأنه ليس ممكنا بل واجب كما سيأتى وعدمها فيما لا يزال قبل وجودها يتعلقان به بمعنى أنه فى قبضتهما ان شاء تا أبقتاه وان شاء تا أزالتاه وجعلتا الوجود مكانه وعدمها بعد وجودها يتعلقان به وعدم الممكنات التى علم الله أنها لا توجد كايمان أبى جهل يتعلقان به بالنظر الى ذاته واستحالة وقوعه المقتضية لكون عدمه واجبا انما هى عارضة والعارض لا ينافى الامكان الذاتى كما سيأتى وقيل لا يتعلقان به نظرا الى استحالة وقوعه قال السكتانى واطلاق التعلق على التعلق بالاعدام السابقة مجازى لا حقيقى لأنه ليس على وجه التأثير بل بمعنى أنه فى قبضتها كما مر ورد بأنه يلزم عليه أن اطلاق التعلق على تعلق العلم ونحوه مجاز لعدم التأثير فان أراد أن التعلق حقيقة ما به التأثير بالنسبة لتعلق القدرة والارادة لزمه أن اطلاق التعلق على صلوحى القدرة والارادة مجاز ولا قائل به وفى العموم أيضا اشارة الى فساد مذهب المعتزلة الذين أخرجوا الأفعال الاختيارية من متعلق القدرة الأزلية وفيه أيضا اشارة الى فساد مذهبهم فى قولهم ان الارادة لا تتعلق الا بالخير كالايمان دون الشرور والقبائح كالكفر والمعاصى وبالصلاح والأصلح دون مقابلها هكذا قيل وفيه أنه لا يحصل الرد عليهم بالنسبة للأفعال المذكورة كما قال يس الا اذا حمل التعلق فى القدرة على التنجيزى أو الأعم اذ لا يجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد مع أنه تقدم أنه لا يصح حمله الا على الصلوحى (قوله عبارة الخ) تقدم ما فيه (واعلم) أن تعريف هذه الصفة وكذا بقية الصفات مجرد رسم المقصود منه مجرد تمييزها عما عداها لا حد لأن كنه ذاته وصفاته غير معلوم لنا وقوله صفة كالجنس يشمل جميع الصفات وقوله يتأتى بها أى يتيسر بها متعلقها ففيه اشارة الى التعلق الصلوحى فيخرج بها ما لا يتعلق أصلا كالحياة وما يتعلق تعلقا تنجيزيا فقط كالعلم وقوله ايجاد كل ممكن خرج به ما عدا المعرف وفيه اشارة الى أنها لا تتعلق بالواجب لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل ان تعلقت بوجوده أو قلب الحقائق ان تعلقت بعدمه ولا بالمستحيل لعكس ما ذكر ولا عجز فى عدم تعلقها بهما بل لو تعلقت بهما لزم الفساد لأنه يلزم عليه جواز تعلقها باعدام نفسها بل وباعدام الذات العلية وباثبات الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث

وسلبها عمن تحبله وهو الله تعالى وخفاء هذا المعنى على بعض المبتدعة قال انه قادر أن يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا وأخذ هذا بحسب فهمه الركيك من قصة ادريس حيث جاءه ابليس فى صورة انسان بقشرة بيضة وقيل بقشرة فستقة وهو يخيط حلة و يقول فى كل دخلة ابرة وخرجتها سبحان الله والحمد لله فقال هل الله تعالى بقادر أن يجعل الدنيا فى هذه القشرة فقال قادر أن يجعل الدنيا فى سم أى خرق هذه الابرة ونخس احدى عينيه فصار أعور وأوضح الأشعرى هذا الجواب فقال ان أراد السائل أن الدنيا على ماهى عليه والقشرة على ماهى عليه فهذا لا يمكن فان الأجساد الكثيفة يستحيل تداخلها وتكون فى حيز واحد وان أراد أن يصغر الدنيا أو يكبر القشرة فالله قادر على ذلك وعلى أكثر منه وانما لم يفصل له ادريس الجواب هكذا لأنه سائل متعنت وجواب المتعنت اذا كان كافرا هكذا واختار نخس العين دون غيرها لتكون العقوبة من جنس العمل فانه أراد أن يطفئ نور الايمان فاطفأ نور عينه قال بعضهم وأرجو أن تكون اليمنى هذا وأورد على التعريف المذكور أمران، الأول أن الممكن يطلق على ما استوت نسبة وجوده وعدمه بأن يكون كل منهما ليس بممتنع وهو المراد هنا وعلى ماليس بممتنع الوجود فيشمل الواجب والأول مأخوذ من الامكان الخاص وهو سلب الضرورة أى الوجوب عن الطرفين أى الطرف الموافق وهو المنطوق به والمخالف وهو المسكوت عنه كقولك زيد موجود بالامكان الخاص بمعنى أن وجوده ليس بواجب وعدمه كذلك والثانى من الامكان العام وهو سلب الضرورة أى الوجوب عن الطرف المخالف فيكون الطرف الموافق أى المنطوق به صادقا بالجواز والوجوب وان كان الثابت فى الواقع فى تلك المادة أحدهما بعينه كقولك الله موجود بالامكان العام بمعنى أن عدمه وهو الطرف المخالف ليس بواجب بل مستحيل ووجوده هو الطرف الموافق أى المنطوق به صادق بأن يكون جائزا أو واجبا وان كان الثابت فى نفس الأمر هو الوجوب واذا كان الممكن من الألفاظ المشتركة فلا يسوغ استعماله فى التعريف بدون قرينة، الثانى أن كلامه يقتضى أن الأحوال الحادثة ككون الجسم أبيض وكون زيد عالما لا تتعلق بها القدرة لأنها ليست موجودة بل ثابتة فقط فلا يشملها قوله ايجاد كل ممكن مع أن التحقيق أنها مقدورة كالمعانى خلافا لمن قال المقدور هو المعانى فقط وهى أوجبت الأحوال وأجيب عن الأول بأن كون الحديث فى فن الكلام قرينة على أن المراد بالممكن هو المعنى الأول دون الثانى وعن الثانى بأن المراد بايجاد الممكن اثباته من اطلاق الخاص وارادة العام مجازا مرسلا والقرينة على ذلك تعليق الوصف المناسب وهو الايجاد على الامكان وذلك يشعر بعليته فكأنه قال يتأتى بها ايجاد كل ممكن لامكانه ولاشك أن الأحوال الحادثة من جملة الممكنات فيكون ذلك قرينة على أن المراد بالايجاد الاثبات الشامل لها (قوله واعدامه) أى على الصحيح من أن القدرة كما تتعلق بالايجاد تتعلق بالاعدام خلافا لامام الحرمين حيث قال لا تتعلق باعدام الشئ بعد وجوده لأنه ان كان عرضا فعدمه عقب وجوده واجب لأنه لا يبقى زمانين بل بمجرد وجوده ينعدم ثم تتعلق القدرة بعرض آخر و ينعدم وهكذا على التوالى حتى يقع فى الذهن أنه مستمر باق وليس كذلك فعدم الأعراض أمر من طبيعتها فيكون واجبا والقدرة لا تتعلق بالواجب وان كان جوهرا فدوامه بدوام الأعراض أى مشروط بامداد الله تعالى له بالأعراض وتعاقبها عليه فاذا أراد الله تعالى عدمه أمسك عنه هذه الأعراض فينعدم لوقته وجوبا والقدرة لا تتعلق بالواجب ونظير ذلك خيط الفتيلة مع الزيت فالجوهر بمنزلة الخيط والأعراض بمنزلة الزيت فانه اذا فرغ طفئت الفتيلة بنفسها ولا تحتاج الى أن يطفئها أحد وهذا فى عدمنا الطارئ أما عدمنا فى الازال قبل وجودنا فتتعلق به القدرة بمعنى أنه فى قبضتها ان شاءت أبقته مستمرا وان شاءت قطعته بوجودنا وكذا وجودنا المستمر بعد وجودنا ان شاءت أبقته وان شاءت أبدلته بعدم وأما عدمنا فى الأزل فهو واجب لا تتعلق به القدرة والا لزم قدمنا وهو محال وكلام امام الحرمين المذكور مبنى على ضعيف وهو أن العرض لا يبقى زمانين والراجح خلافه لأنه وان كان منسوبا للأشعرى لكن أنكره عليه كثير من المتكلمين وقالوا ان ادعاء

واعدامه

مثله فى الأعراض القارة مكابرة فى المحسوس * والحاصل أن كون العرض لايبقى زمانين قول الأشعرى والجمهور و بنى عليه امام الحرمين ماذكر والمعتمد أنه يبقى زمانين وعليه فتتعلق القدرة بالعدم بعد الوجود وكذا بعدم الممكنات التى علم الله أنها لاتوجد كايمان أبى جهل نظر الذاته فجملة ماتتعلق به القدرة وفاقاوخلافا خمسة أشياء (قوله على وفق الارادة) فيه حذف مضاف أى على وفق تعلق الارادة وهو لبيان الواقع اذ لاتتعلق قدرته تعالى بشىء على غير وفق الارادة لأنه اكراه يتعالى الله عنه وانما أتى به للاشارة الى أن فعله تعالى للكائنات انما هو بطريق الاختيار لابطريق اللزوم كفعل العلة والطبيعة الذى يقول به الفلاسفة والطبائعيون والى أن تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة التنجيزى كما أن تعلق الارادة تابع لتعلق العلم أى التصورى أما العلم التصديقى فلايكون الابعد وقوع الفعل فتعلق ارادتك بالقيام فرع عن تعلق العلم التصورى به اذ لايراد الامايتصور وأما التصديق بوقوعه فلا يكون الا بعد وجوده الذى هو أثر القدرة التى هى فرع الارادة التى هى فرع العلم أى التصورى فالعلم التصديقى متأخر عن الارادة والمتقدم عليها انما هو التصورى (واعلم) أن ذلك الترتيب انما هو بحسب التعقل فقط أما فى نفس الأمر فلاترتيب بين صفاته تعالى ولا بين تعلقاتها وأن المراد بالتصورى والتصديقى بالنسبة لعلمه تعالى مايشبه التصورى والتصديقى بالنسبة لعلم الحوادث من حيث تعلق الأول بالمفرد والثانى بوقوع النسبة وليس المراد بهما حقيقتهما المتعارفة عندنا لاقتضائهما حصول مالم يكن حاصلا وعلمه تعالى منزه عن ذلك (قوله فلاتأثيرلها فيما قارنها) أشار به الى أن العبد ليس له فى الفعل الامقارنة قدرته فقط وهو الكسب على أحد التفاسير كما مر (قوله أى يتحصل) أى يمكن أن يتحصل لأن الكلام فى التعلق الصلوحى لاالتنجيزى لاقتضائه أن التأثير بالفعل يكون فى كل ممكن وهو غير صحيح اذ مالم يدخل فى الوجود من الممكنات لاينحصر فأين التأثير فيه (قوله اخراج الممكن) فيه تسمح اذ الايجاد فى الحقيقة تعلق القدرة بخروج الممكن من العدم الى الوجود والمراد بالوجود فى كلامه الثبوت لتدخل الأحوال الحادثة كما مر (قوله وكل ممكن يتناول الخ) أى ويتناول أيضا الممكن الذى علم الله تعالى عدم وجوده كايمان أبى جهل فهو مقدور نظرا الى كونه ممكنا لذاته واستحالة وقوعه انما هى عارضة والعارض لاينافى الامكان الذاتى عند كثير من المحققين كما لايمنعه ذلك من وصفه بالامكان وقيل ليس بمقدور وهو الصحيح نظرا الى كونه مستحيلا لغيره وهو تعلق علم الله بعدم وقوعه وجمع بينهما بحمل الأول على التعلق الصلوحى والثانى على التنجيزى الحادث وكذا يقال فيما يأتى بالنسبة للارادة (قوله الاختيارية) انما خصها بالذكر دون الاضطرارية اذ لانزاع فى كونها مخلوقة لله تعالى بخلاف الاختيارية فان المعتزلة ادعوا أنها مخلوقة للعبد فقوله كحركاتنا أى خلافا للمعتزلة فى قولهم ان تلك الحركات مخلوقة للعبد والمخلوق لله تعالى انما هو قدرة العبد الحادثة المقارنة لتلك الحركات ولم يكفر والموافقتهم على خلق القدرة المذكورة التى هى منشأ للأفعال كما مر وقد علمت أنه لايحصل الرد عليهم الا اذا كان المراد بالتعلق التعلق التنجيزى مع أن قوله كل ممكن صريح فى أن المراد به الصلوحى (قوله و يتناول ما) أى الممكن الذى له سبب وقوله كالاحراق الأولى أن يقول كالحرق لأنه الذى تتعلق القدرة بوجوده وأما الاحراق فهو نفس تعلق القدرة بالحرق وقوله عند مماسة النار فالسبب هو المماسة وفى ذلك رد على من يقول ان الأمور العادية تؤثر بطبعها وعلى من يقول انما تؤثر بقوة أودعها الله فيها (قوله كخلق السماء والارض) فيه تسمح أى كالسماء والأرض المخلوقتين لأنهما اللتان تتعلق القدرة بوجودهما وأما الخلق فهو تعلق القدرة نفسه نظير مامر (قوله هو أن يصير الشىء الخ) فيه تسمح نظير مامر فالأولى أن يقول والاعدام تعلق القدرة بعدم الشىء (قوله وهذا الخ) المتبادر أن الاشارة لأقرب مذكور أى ماتقدم من عموم الممكن لأفعالنا الاختيارية هو المختار ومقابله ماللمعتزلة القائلين بأن الله تعالى لايخلق تلك الأفعال بل هى مخلوقة للعبد و يحتمل رجوعها لصدر العبارة فى

على وفق الارادة فالازلية احتراز عن الحادثة فلاتأثيرلها فيما قارنها ومعنى يتأتى بها أى يتحصل بها ايجاد كل ممكن والايجاد اخراج الممكن من العدم الى الوجود وكل ممكن يتناول أفعالنا الاختيارية كحركاتنا وسكناتنا و يتناول ماله سبب كالاحراق الموجود عند مماسة النار الشىء المحرق ومالا سبب له كخلق السموات والأرض والاعدام هو أن يصير الشىء لاشىء كما كان أولا وهذا على المذهب المختار ومعنى على وفق الارادة أن الله تعالى لايخلق

قوله ايجاد كل ممكن واعدامه أي ما تقدم من أن القدرة تتعلق بالايجاد والاعدام هو المختار ومقابله ما للامام
الحرمين من أنها لا تتعلق الا بالايجاد لا بالاعدام مطلقا لاحقا كان أو سابقا فيما لا يزال وما للقاضي من أنها
لا تتعلق بالسابق فقط كما مر (قوله و يوجد) عطف تفسير على يخلق وقضيته أن الموجد هو الذات العلية
والقدرة سبب وهو كذلك فقد قال القرافي هي بمنزلة القلم للكاتب ولله المثل الأعلى ففي قول من قال صفة تؤثر
في ايجاد الممكن الخ مجاز من الاسناد الى السبب اذ التأثير في الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بهذه الصفات كما
نص عليه غير واحد من المحققين قال العلامة ابن ذكري ✽ والفعل للذات بذي الصفات ✽ فمن اعتقد أن
القدرة تؤثر بنفسها كفر وأما قول العامة القدرة فعالة أو تتصرف أو انظر فعل القدرة فحرام حيث لم
يقصدوا أنها فعالة بنفسها بأن أطلقوا أو قصدوا أنها فعالة بذات الله تعالى لما في ذلك من الايهام وقيل مكروه
لعدم تعينه للمحذور (قوله الا ما أراد) أي خلافا للمعتزلة القائلين بأنه خلق الشرور والقبائح وهو لا يريدها
لأن الارادة عندهم تابعة للأمر فلا يريد الا ما أمر به وقيل هي عندهم نفس الأمر فيلزم على كلامهم أن
ما يقع في الوجود من أفعال العبيد الاختيارية على خلاف مراده تعالى وأما عندنا فهما متغايران ومنفكان
فقد يريد الشيء و يأمر به كايمان أبي بكر رضي الله تعالى عنه وقد يأمر به ولا يريده كايمان أبي جهل اذ لو أراده
لوقع وقد يريده ولا يأمر به ككفر أبي جهل وقد لا يأمر به ولا يريده ككفر سائر المؤمنين واختلف في جواز
مثل أراد الله كفر زيد وزنا عمرو فأجازه بعضهم ومنعه بعضهم طلبا للأدب والصحيح التفرقة بين مقام
التعليم فيجوز فيه ذلك و بين غيره فيمتنع وكذا يقال في خالق القردة والخنازير وأما الاحتجاج بالقضاء
والقدر فان كان قبل الوقوع في الذنب ليكون وسيلة للوقوع فيه لم يجز وكذا ان كان بعد الوقوع وقصد
بذلك منع مؤاخذته بما أوجبه ذلك الذنب من حد أو تعزير فان قصد بذلك منع تعييره به جاز ذلك كما وقع في
مناظرة موسى مع آدم عليه السلام أن موسى قال له يا آدم أنت أبونا خيبتنا أي أحرمتنا من الجنة أي كنت
سببا لاخراجنا منها قال له آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك ألواح التوراة بيده أي قدرته وأنزل
عليك التوراة في ألواح من زبرجد أتلومني على أمر قدره الله على قبل أن يخلق السموات والأرضين
بخمسين ألف سنة فحج آدم موسى أي غلبه بالحجة والحديث بطوله مسطور في البخاري (قوله صفة)
كالجنس لشمولها جميع الصفات وقوله يتأتى بها خرج الحياة والعلم لما مر أن الحياة لا تتعلق والعلم تعلقه
تنجيزي وكلامه في الصلوحي أو ما هو أعم وقوله تخصيص خرج به ما عدا المعرف وانطبق التعريف عليه
ونسبة التخصيص اليها مجاز كما مر وأل في الممكن للعموم ككل فيما مر وغاير في التعبير لمجرد التفنن وتقدم
أن في العموم المذكور اشارة الى فساد مذهب المعتزلة المخصصين تعلق الارادة بالخير دون الشر وبالصلاح
والأصلح دون مقابلهما (قوله والذي يجوز عليه) أي الممكن مبتدا وقوله الممكنات الخ خبر ومعنى
المتقابلات المتنافيات ✽ وحاصله أن بعض ما يجوز عليه ستة أشياء يقابلها ستة أخرى وهو الوجود بدلا عن
العدم والمقدار المخصوص بدلا عن سائر المقادير والصفة المخصوصة بدلا عن سائر الصفات والزمان المخصوص
بدلا عن سائر الأزمنة والمكان المخصوص بدلا عن سائر الأمكنة والجهة المخصوصة بدلا عن سائر الجهات
فقوله وهي الوجود والعدم متقابلان وقوله والمقادير أي أن بعضها يقابل بعضا وكذا يقال في البقية والمقادير
من جملة الصفات لما مر أن المقدار هو الكم المتصل والمنفصل هو العدد والعدد والمقدار عرضان وقد نظم بعضهم
تلك المتقابلات الست في قوله

الممكنات المتقابلات ✽ وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات ✽ كذا المقادير روى الثقات

(قوله تأثير للارادة) مقتضى كلامه أن تخصيص الارادة تأثير وهو كذلك على المذهب المختار وقيل ليس بتأثير
هذا واسناد التأثير لها وللقدرة مجاز كما مر (قوله طلب الصفة الخ) في التعبير بالطلب تسمح اذ لا طلب في الحقيقة

و يوجد بقدرته الا ما أراد أي الا ما خصصه بارادته والارادة صفة يتأتى بها تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه ومعنى التخصيص ترجيح بعض الجائز على البعض الآخر والذي يجوز عليه الممكنات المتقابلات وهي الوجود والعدم والمقادير والصفات والأزمنة والامكنة والجهات فالممكن يجوز عليه الوجود والعدم فتخصيصه بالوجود دون العدم تأثير للارادة فيه وايجاده هو تأثير القدرة ومعنى التعلق طلب الصفة

فالمراد

فالمراد به الاستلزام والارتباط أي ارتباط الصفة بشيء فتعلق القدرة ارتباطها بالممكن من حيث التأثير فيه وتعلق الارادة ارتباطها بالممكن من حيث التخصيص وتعلق العلم ارتباطه بالمعلوم من حيث انكشافه وهكذا واختلف في التعلق المذكور فقيل هو أمر وجودي تمكن رؤيته وهو مردود وقيل حال أي واسطة بين الوجود والعدم بناء على ثبوت الأحوال وقيل من مواقف العقول أي لا يدركه الا الله تعالى وقيل وجه واعتبار وعطف الاعتبار على الوجه تفسير أي أنه من الأمور الاعتبارية التي هي أنزل مرتبة من الحال فيكون امرا ذهنيا وهذا الأخير ان أحسن الأقوال الأربعة (قوله بالايجاد والاعدام) يحتمل أن تكون الباء للملابسة أي تستلزم الممكنات استلزاما ملتبسا بالايجاد والاعدام والأولى كما قاله الشيخ في تقريره أن تكون للتصوير وتقتضي بمعنى ترتبط أي ترتبط بالممكنات ارتباطا مصورا بالايجاد والاعدام (قوله بجميع الواجبات الخ) نعت لمحذوف أي الأمور الواجبات كذاته تعالى وصفاته وثبوت تلك الصفات له فاذا قلت الله قادر كان المتصف بالوجوب كلا من الذات العلية والقدرة وثبوتها له تعالى وأما الحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت فليس واجبا بل جائزا كما مر فالواجبات تشمل الأحكام بمعنى النسب والمحكوم به وعليه وتشمل أيضا المفرد الذي ليس محكوما به ولا عليه كذاته تعالى بقطع النظر عن الحكم عليها بشيء وتشمل العلم نفسه لدخوله في صفاته تعالى فيعلم تعالى بعلمه أن له علما متعلقا بكذا وقوله والجائزات أي الأمور الجائزة كخلقه تعالى للأشياء فاذا قلت الأشياء مخلوقة له تعالى كان المتصف بالجواز كلا من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة وهي ثبوت خلقه تعالى للأشياء والحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت (قوله والمستحيلات) كشريكه تعالى فيعلم أنه معدوم وأن وجوده مستحيل وأنه لو وجد لزم عليه من الفساد كذا وكذا وليس المراد استحالة المستحيلات لأن استحالتها واجبة فهي داخلة في الواجبات وعلمه تعالى المتعلق بالشريك نظير العلم التصوري بالنسبة لنا فالشريك موجود في العلم بالمعنى المذكور كما أنه موجود في أذهاننا ولا يلزم من ذلك وجوده خارجا (قوله والعلم صفة الخ) هذا تعريف لمطلق العلم الشامل للقديم والحادث (واعلم) أنهم اختلفوا في العلم هل يحد أولا فقيل لا يحد لعسره وقيل لأنه ضروري فلا حاجة لحده وقيل يحد ولهم فيه حدود كثيرة منها ما هو مقبول ومنها ما هو مردود وأصح ما قيل فيه أنه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه ويقرب منه تعريف الشارح (قوله صفة) كالجنس وقوله ينكشف فصل خرج به ما ليس للانكشاف كالقدرة والارادة لأنهما صفتا تأثير لا انكشاف والحياة اذ لا تعلق لها وقوله المعلوم خرج به السمع والبصر والادراك على القول به فانها لانكشاف الموجود وهو أخص من المعلوم والمراد بالمعلوم الواجب والجائز والمستحيل واعترض هذا التعريف من وجوه الأول أن التعبير بالانكشاف يوهم سبق الخفاء اذ الانكشاف ظهور الشيء بعد خفائه وذلك يقتضي الجهل قبل الظهور وهو محال عليه تعالى فالأولى أن يقال كما قال الكمال صفة أزلية لها تعلق بالشيء على وجه الاحاطة على ما هو عليه دون سبق خفاء اه وأجيب بأن الشارح تابع في التعريف المذكور للسعد وغيره من الأكابر فذكره وان كان فيه هذا التسامح تبعا لهم خصوصا وقد قيل ان غالب تعاريف العلم يدخلها الخدش الثاني أن المعلوم مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه وقد أخذ في تعريفه والمعرف بفتح الراء متوقف على تعريفه فقد توقف كل منهما على الآخر وهو دور وأجيب بأن المشتق منه هو العلم بمعنى المصدر أي الادراك والمعرف العلم بمعنى الصفة وبأن المراد بالمعلوم الشيء بقطع النظر عن كونه معلوما فيجرد عن وصف المعلومية ويراد منه مجرد الذات والمتوقف على العلم انما هو الذات المتصفة بذلك الوصف لا المجردة عنه الثالث أن تعبيره بالمعلوم يقتضي أن صفة المعلومية ثابتة له قبل الانكشاف وتعلق العلم به مع أنها لا تثبت له الا بعد ذلك والا لكان انكشافه وتعلق العلم به تحصيلا للحاصل وهو محال وأجاب الشارح عن ذلك فيما سيأتي بأن المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم فيكون فيه مجاز الأول والرابع أن التعريف غير مانع لشموله الكلام لأنه لا ينكشف فيه المعلوم اذ مدلول كلامه هو المدلول فلو

أمرا زائدا على قيامها بمحلها فالصفة تستلزم محلا أي ذاتا تقوم بها فان اقتضت أمرا زائدا على ذلك سميت متعلقة كالقدرة التي تقتضي الممكنات بالايجاد والاعدام والارادة التي تقتضي الممكنات بتخصيصها ببعض ما جاز عليها الى الآخر الا الحياة فانها لا تطلب أمرا زائدا على قيامها بمحلها فليست متعلقة بشيء (ص) والعلم المتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات (ش) العلم معطوف على القدرة والارادة أي وهي القدرة والارادة والعلم وكذا ما بعده والعلم صفة ينكشف بها المعلوم

أزيل الحجاب عن شخص لأدرك من كلام الله تعالى أن له قدرة مثلا وأن شريكه مستحيل وأن الممكن جائز الوجود فقد انكشفت الأقسام للسامع وأجيب بأن المراد ينكشف بها المعلوم لمن قامت به فخرج الكلام فانه ينكشف به المعلوم للسامع لا لمن قام بمو يدل على ذلك اتيانه بالباء المؤذنة بالتعليل فى قوله بها يعنى أن العلم علة فى الانكشاف وحينئذ يكون بينهما تلازم من الجانبين كما هو الشأن فى العلة والمعلول فيلزم أن يكون الانكشاف لمن قامت بمو الالزم انفكاك العلة عن المعلول وأيضا فالعلة انما توجب حكمها لمن قامت به كما قالوا ان القدرة مثلا لا توجب القادرية الا لمن قامت به لا لغيره بخلاف الكلام فانه دليل ينكشف للسامع معه المدلول لا علة اذ قد لا يحصل انكشاف المدلول للسامع بهذا الكلام فيلزم أن يكون الانكشاف لغير من قام بمو الا لكان بينهما تلازم والواقع خلافه كما علمت (قوله على ماهو به) أى حالة كون المعلوم على الوجه أى الحالة التى هو أى المعلوم متلبس بها فى الواقع مثال ذلك ماذا أدركت أن فى بيت زيد خبزا وأنه من الشعير فان كان فى الواقع كذلك فادراكك علم أو كان من البر وقد أدركت أنه من الشعير فليس بعلم لأنه لبس على الوجه الذى هو به والله تعالى محيط علمه بالأشياء على ماهى به عليه تفصيلا قال بعضهم كل انسان يتنفس فى كل يوم وليلة مائة ألف نفس وأربعة وعشرين ألف نفس معتدل وفى كل نفس معتدل منها يموت ألف ويولد ألف وتحمل الأمهات بألف وفيما ثة ألف فرج قريب وفى بعض التواريخ أن فى كل ساعة ستمائة ألف امرأة تضع وستمائة ألف امرأة تحمل وستمائة ألف ذليل يعز وعكسه وستمائة ألف عتيق من النار ومع هذا فالملائكة أكثر المخلوقات فقد ذكر بعضهم أن بنى آدم عشر الجن وبنو آدم والجن عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحار وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الأرض الموكلين ببنى آدم وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الدنيا وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الثانية وهكذا الى الكرسى والعرش وقام رجل الى ابن الشجرى وهو على كرسيه للوعظ يقرر تفسير كل يوم هو فى شأن ووقف على رأسه فقال ياهذا فما يفعل ربك الآن فسكت وبات مهموما فرأى المصطفى صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك وسأله فقال له ان السائل الخضر وانه سيعود فقل له شؤون يبديها ولا يبتديها يخفض أقواما ويرفع آخرين فأصبح مسرورا فأتاه وأعاد السؤال فأجابه بذلك فقال له صل على من علمك وانصرف مسرعا والمراد بالشؤون الأحوال وقوله يبديها أى يظهرها ولا يبتديها أى لا يستأنفها علما ومعنى كل يوم هو فى شأن أن له فى كل وقت أمرا يظهره على وفق ما أراده فى الأزل كاحياء واماتة واعزاز واذلال (قوله انكشافا الخ) مفعول مطلق لقوله ينكشف وقوله لا يحتمل النقيض تفسير له أى انكشافا واضحا وقوله بوجه أشار به الى ماقرره المصنف فى بعض تآليفه من أن العلم يلزمه ثلاثة أمور الجزم والثبات والطباق أى المطابقة للواقع فلا يحتمل النقيض بحسب الذهن لكونه مجزوما به ولا بحسب الخارج لكونه مطابقا للواقع ولا بحسب تشكيك المشكك لكونه ثابتا ولا يخفى أن هذا الأخير هو محل الاحتياج الى هذا القيد أعنى قوله لا يحتمل النقيض الخ أما عدم احتمال النقيض بحسب الذهن حتى يخرج به الشك ونحوه أو بحسب الخارج حتى يخرج به الجهل فمستغنى عنه بقوله ينكشف به المعلوم على ماهو به لخروج ماذكر به كما سيأتى فانحصرت فائدة القيد فى هذا الأخير أعنى احتمال النقيض بحسب تشكيك المشكك فخرج به كما سيأتى والحاصل أن هذا القيد محتمل لأمور ثلاثة لكن الأولان منهما يؤخذان مما قبله فيكون تأكيدا بالنسبة لهما والثالث لا يؤخذ من ذلك فيكون تأسيسا بالنسبة له (قوله ومعنى ينكشف يتضح) أى بحيث يصير مجزوما به حتى يصح قوله فخرج الظن الخ واعلم أنه ان أريد الانكشاف التام أى من جميع الوجوه خرج به الجهل المركب والتقليد جازما كان أو غير جازم كما خرج به الظن وملمعه وحينئذ فيصح قول الشارح وعلى ماهو به تأكيد ويبطل قوله لو خرج بقوله لا يحتمل النقيض الخ لخروج ذلك بالانكشاف بالمعنى المذكور وان أريد الانكشاف ولو من بعض الوجوه بطل قوله على

هل ماهو به انكشافا لا يحتمل النقيض بوجه ومعنى ينكشف يتضح فخرج الظن والشك والوهم

لأن احتمال نقيض المظنون مثلا يمنع انكشافه وعلى ماهو به تأكيد وتصريح باخراج الجهل المركب فانه لاينكشف به المعلوم على ماهو به وخرج بقوله لايحتمل النقيض الاعتقاد الجازم لأنه يحتمل النقيض بتشكيك مشكك والمعلوم ماهو من شأنه أن يعلم وهو كل واجب وكل جائز وكل مستحيل وانما تعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات لأنه ليس من صفات التأثير (ص) والحياة وهى لاتتعلق بشىء

ماهو به تأكيد اذهو حينئذ تأسيس للاحتياج اليه فى اخراج الجهل المركب الداخل تحت قوله ينكشف لأن فيه انكشافا غير تام بل من بعض الوجوه وصح قوله وخرج بقوله لايحتمل النقيض الخ والذى ارتضاه شيخنا فى درسه الثانى وهو أن المراد الانكشاف من بعض الوجوه ويزاد فيه قيد بأن يقال ينكشف انكشافا مطابقا للواقع فحينئذ يخرج الجهل المركب وو الحاصل أنا اذا فسرنا الانكشاف بكون الشىء محز وما به على وجه مطابق خرج به الظن ومامعه والجهل ودخل فيه التقليد فيحتاج الى خراجه بقوله لايحتمل النقيض الخ فقول الشارح خرج الظن الخ أى والجهل المركب بدليل مابعده وخرج به أيضا القدرة والارادة والحياة كما مر وانما اقتصر الشارح على الظن ومامعه لمشاركتها للعلم الحادث فى الادراك فيتوهم أنها علم (قوله لأن احتمال نقيض المظنون الخ) سكت عن تعليل خروج الشك والوهم بذلك لظهوره اذ لاانكشاف معهما بوجه (قوله تأكيد الخ) تقدم أن هذا لايصح الا اذا أريد بالانكشاف الانكشاف التام أى من جميع الوجوه مع أنه اذا أريد بذلك لايحتاج لقوله لايقبل النقيض الخ لخروج التقليد حينئذ بالانكشاف بالمعنى المذكور وتقدم الجواب بأن المراد بالانكشاف ولو من بعض الوجوه ويزاد فيه قيد لاخراج الجهل ويكون قوله لايقبل النقيض الخ محتاجا له (قوله وتصريح) أى زيادة على التأكيد أى ايضاح فى اخراجه ووجه الايضاح أن قوله على ماهو به يقابل قولهم فى تعريف الجهل المركب على خلاف ماهو به وقوله وخرج بقوله لايحتمل الخ قضيته أنه ليس خارجا بقوله ينكشف وهو كذلك بناء على مامر من أن المراد به الانكشاف ولو من بعض الوجوه فان أريد الانكشاف من كل وجه كان ماذكر خارجا به (قوله والمعلوم ماهو من شأنه الخ) تقدم أن هذا جواب عما يقال ان قضية التعريف أن صفة المعلومية ثابتة له قبل الانكشاف مع أنها لا تثبت له الا بالانكشاف وحاصل الجواب أن فى قوله المعلوم مجاز الأول أى ماهو من شأنه أن يعلم بالانكشاف (قوله وهو كل واجب) كذاته تعالى وصفاته وقوله وكل جائز فيعلم ما كان منه وما لايكون وأنه لو كان أى وجد كيف يكون أى يعلم أن المعدوم لوفرض وجوده كانت حالته التى يوجد عليها كذا وكذا كما قال تعالى اخبارا عن الكفار فى القيامة حين تمنوا الرد الى الدنيا ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون ودخل فى الجائز ما لايتناهى فيعلمه الله تفصيلا مع كونه لا يتناهى خلافا لبعضهم واستحالة علم مالانهاية له انما تثبت فى حق الحوادث كما تقدم وقوله وكل مستحيل فيعلم تعالى أن المستحيل هو المشارك له فى الألوهية مثلا وأنه لايصح وجوده وأنه لو وجد لترتب عليه من الفساد كذا وكذا وتقدم أن استحالة المستحيل داخلة فى الواجب فيدخل علمها فى علمه به (قوله وانما تعلق) أى العلم بالواجبات الخ أى تعلقا تنجيزيا قديما اذ ليس له تعلق صلوحى لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالم فيلزم اتصافه تعالى بالجهل قبل التعلق التنجيزى وهو محال وقال الفخر فى بعض كتبه ان له تعلقين صلوحيا وتنجيزيا لأنه تعالى يتعلق علمه بالأشياء قبل كونها ولا يسمى علما بما سيكون ثم يعلم تعالى بعد كونها أنها كانت وذلك علم بما كان والعلم بما سيكون غير العلم بما كان ورد بأن التعبير بما سيكون أو كان انما هو باعتبار المعلوم فانه قبل كونه يخبر عنه بأنه سيكون وبعد كونه يعبر عنه بأنه كان لاستقباله فى الأول وحصوله فى الثانى لاباعتبار العلم وتعلقه فانه واحد لاتعدد فيه على كل حال وقوله لأنه ليس من صفات التأثير أى بخلاف القدرة والارادة فانهما صفتا تأثير فلا يتعلقان الا بالممكن كما مر لابالواجب ولا بالمستحيل لما مر أنهما ان تعلقتا بوجود الواجب لزم تحصيل الحاصل أو بعدمه لزم قلب حقيقته لأن ذلك يقتضى كونه ممكنا والواقع أنه واجب ويقال فى المستحيل بعكس ذلك فاللازم على تعلقهما بكل من الواجب والمستحيل اما تحصيل الحاصل أو قلب الحقائق من الوجوب أو الاستحالة الى الامكان فيلزم كونه تعالى ممكنا وكذا شريكه ولا يخفى ما فى ذلك من الفساد فالكمال المطلق فى عدم تعلقهما بذلك فمن قال انه تعالى قادر على أن يتخذ ولدا أو زوجة والا لزم عجزه فهو جاهل بما يترتب على تعلق القدرة بذلك من المحال السابق (قوله لاتتعلق بشىء) المراد بالشىء معناه اللغوى أى مطلق الأمر الشامل للمعدوم ويحتمل أن يراد به المعنى الاصطلاحى وهو الموجود ويفهم عدم تعلقها بالمعدوم من باب أولى

لأنها اذا لم تتعلق بالموجود فبالأولى أن لا تتعلق بالمعدوم وكان الأولى حذف قوله بشىء أو ابداله بأمر لايهام كلامه تعلقها بغير موهو المعدوم اذ المتبادر منه المعنى الاصطلاحى وهو الموجود (قوله أى لأنها لا تطلب) لو قال أى انها لكان أولى لما مر من أن التعلق هو طلب الصفة أمرا زائدا على قيامها بمحلها فيلزم عليه تعليل الشىء بنفسه (قوله صفة الخ) المناسب للمقام أن يكون هذا تعريفا للحياة القديمة فقط فنى كلامه حذف دل عليه المقام أى صفة أزلية و يحتمل أنه تعريف لما يعم القديمة والحادثة ولا ضرر فيه لأنه رسم فيجوز فيه الجمع بين حقيقتين مختلفتين ولا يصح أن يكون تعريفا للحادثة فقط لأنه خروج عن المقام (واعلم) أن الحياة الحادثة ليست هى الروح ولا ملزومة لها عقلا بل يجتمعان عادة و يصح افتراقهما فقد خلق الله تعالى الحياة فى كثير من الجمادات معجزة أو كرامة من غير ثبوت أرواح لها كتسليم الشجر على المصطفى وتسبيح الحصى فى كفه ﷺ (قوله تصحح) بضم التاء مضارع صحح بمعنى جوز أى تجوز ذلك جوازا عقليا كما سيأتى وخرج بذلك جميع الصفات فقوله لمن قامت به ليس للاخراج بل لبيان الواقع وانما ذكره اشارة الى تحقيق مذهب أهل السنة من أن الصفات انما توجب أحكامها لمحالها القائمة بها خلافا للمعتزلة القائلين بأنها توجب أحكامها لغير محالها كصفة الكلام فانها قائمة بالشجرة وأوجبت له تعالى كونه متكلما وقوله الادراك مفعول تصحح ولما كان ظاهر التعريف فاسدا لاقتضائه أنها متى وجدت حصل الادراك بالفعل وليس كذلك اذ قد توجد ولا يوجد الادراك دفع ذلك بقوله أى تثبت أن يكون الخ فأشار بذلك الى أن فى الكلام مضافا محذوفا أى صحة الاتصاف بالادراك لا يقال انها كما تصحح الاتصاف بالادراك الذى هو السمع والبصر والعلم والشم على القول به تصحح الاتصاف بغيره كالقدرة والارادة والكلام لأنا نقول القصد من هذا التعريف تمييز صفة الحياة عن غيرها من بقية الصفات وما ذكر كاف فى التمييز اذ لا يجب أن يذكر ما يقع به التمييز أو يقال ان الادراك لقب أى اسم جامد واللقب لا مفهوم له عند جمهور الأصوليين فلا يحتج به أو أن الادراك لازم للاتصاف بالقدرة والارادة والكلام وما كان شرطا فى اللازم فهو شرط فى الملزوم فكأنه قال تصحح الادراك وغيره ولذا قال وهى شرط فى الجميع أى جميع صفات المعانى مع أنه لم يذكر الا كونها مصححة للادراك للاشارة الى أنه ليس بقيد فهو كالاضراب الانتقالى كأنه قال بل هى شرط الخ والمراد بالشرط الشرط العقلى لا العادى ولا الشرعى والحكم عليها بأنها شرط انما هو بالنظر لظاهر العبارة من أن المراد أنها تصحح الادراك بالفعل أما بناء على ما تقدم من أن المراد أنها تصحح صفة الاتصاف بالادراك فهى سبب عقلى يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم (قوله عدم جميع صفات المعانى) أى ما عداها اذ من المعلوم أن الشىء ليس شرطا فى نفسه (قوله وهذا) أى ما ذكر من التعريف وفى بعض النسخ وهذه وأنث باعتبار كون التعريف حقيقة تفصيلية للمعرف وذلك لأن كلا من التعريف والمعرف كالانسان والحيوان شىء واحد المراد به الحقيقة لكن المعرف حقيقة اجمالية والتعريف حقيقة تفصيلية فكأنه قال وهذه الحقيقة التفصيلية وهى التعريف المذكور هى حقيقة الشرط أو باعتبار الألفاظ الدالة على التعريف و يقدر مضاف فى الخبر والتقدير فى هذه الألفاظ دال حقيقة الشرط أى دال عليها وفى بعض النسخ لأن هذه وهو تعليل لتعريف الشرط بما ذكر أى انما عرف الشرط بما ذكر لأن هذا حقيقة الشرط فى الواقع ونفس الأمر (قوله والسمع والبصر) أل فيهما عوض عن الضمير على مذهب الكوفيين أى سمعه تعالى و بصره أو يقدر فى كلامه جار ومجرور أى السمع له والبصر له لأن القصد التكلم على سمعه تعالى و بصره لا على مطلق سمع و بصر وقدم السمع على البصر لأنه أفضل منه فى حق الحوادث على الصحيح لمزيته عليه اذ عامة وجوه الرشد والهداية وتلقى الشرائع والكتب المنزلة انما هى بالسمع ولأنه يدرك به كل الجهات وفى سائر الأحوال والبصر يتوقف على جهة المقابلة وتوسط نور وما ذكره بعضهم من تفضيل البصر عليه لأنه يدرك به الأجسام والألوان والهيئات بخلاف السمع فانه قاصر على الأصوات مردود بأن كثرة هذه التعلقات فوائد دنيوية لا يعول عليها

(ش) أى لأنها لا تطلب أمرا زائدا على قيامها بمحلها بل هى صفة تصحح لمن قامت به الادراك أى تثبت أن يكون عالما سميعا بصيرا وهى شرط فى الجميع يلزم من عدمها عدم جميع صفات المعانى ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم وهذا حقيقة الشرط (ص) والسمع والبصر المتعلقان

ألا ترى أن من جالس أصم فكأنما جالس حجرا ملقى وان تمتع فى نفسه وأما الأعمى فنى غاية الكمال المهمى والعلم الذوقى وأشار بقوله المتعلقان الخ الى أنهما من الصفات المتعلقات وأن متعلقهما جميع الموجودات لا بعضها وكان الأولى أن يقول المتعلقتان بالتأنيث ليناسب قوله فيام ثم سبع الخ حيث لم يثبت التاء فى العدد الدال ذلك على كون المعدود مؤنثا الا أن يقال ذكر باعتبار تأويلهما بالوصف وكذا يقال فى العلم والكلام حيث قال فيهما المتعلق ولم يقل المتعلقة والحاصل أنه يصح التأنيث باعتبار الصفة والتذكير باعتبار الوصف ولكل من السمع والبصر ثلاث تعلقات تنجيزى قديم وهو تعلقهما بذاته تعالى وصفاته وصلوحى قديم وهو تعلقهما بالممكنات الموجودات قبل وجودها وتنجيزى حادث وهو تعلقهما بها بعد وجودها (قوله بجميع الموجودات) تقدم الاعتراض على مثل هذه العبارة بأن لفظة جميع مستغنى عنها وتقدم الجواب بأن أل فى الموجودات ان كانت للاستغراق فلفظة جميع لتأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه فليس مستغنى عنها أو كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر والموجودات تشمل الألوان والأصوات فيسمع تعالى السواد والبياض ونحوهما ويبصر الأصوات وشمل أيضا سمعه تعالى وبصره فيسمعهما تعالى بسمعه ويبصرهما ببصره وأما الأكوان وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فلا يتعلق بها سمعه تعالى وبصره لأنها من الأمور الاعتبارية على الصحيح فليست محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين دون وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله ومعنى السمع) أى ومعنى لفظ السمع أو أن الاضافة للبيان أى معنى هو السمع وهذا أولى وكذا يقال فيما يأتى بالنسبة للبصر (قوله ينكشف له) تقدم ما فى التعبير بالانكشاف من الايهام وخرج به القدرة والارادة فانهما ليستا للانكشاف والحياة فانها لا تتعلق بشىء وخرج بقوله كل موجود العلم والكلام وكذا يقال فى تعريف البصر الآتى وأشار بقوله كل موجود الى أن سمعه تعالى وبصره لا يتعلقان بالمعدوم ولا بالمحال (قوله كذاته) دخل تحت الكاف صفاته تعالى فان لوحظ أنها ليست غيرا كما أنها ليست عينا كانت الكاف استقصائية (قوله كسائر الحوادث) بمعنى جميعها فالكاف استقصائية لا بمعنى باقيها وان كان ذلك هو معناها فى الأصل لأنها من السؤر بمعنى البقية ومنه سؤر المؤمن شفاء (قوله وهو) أى ما ذكر من تعلقها بكل موجود مذهب الشيخ أبى الحسن امام الفن وهو الحق وكون الشيخ مالكيا أو شافعيا نزاع لا طائل تحته

ان الفتى من يقول ها أنا ذا * ليس الفتى من يقول كان أبى

(قوله كيفما كانت) أى خفية كانت أم لا (قوله ومعنى البصر الخ) اعترض بأن تعريف كل منهما ليس بمانع لدخول الآخر فيه وشرط التعريف أن يكون جامعا مانعا وأجيب بأن عذره فى ذلك تعذر الاطلاع على كنه ذاته تعالى وصفاته حتى يميز بينهما فلا يعرف تمايزها الا بتمايز تعلقاتها ولما اتحد السمع والبصر فى التعلق لم يعرف تمايزهما فلذا عرفهما بتعريف يقتضى تميزهما عن غيرهما وان لم يكن فيه تميز احداهما عن الأخرى ولأن التعريف بالأعم قد أجازه المتقدمون من المناطقة لا يقال حيث اتحد متعلقهما كانت احداهما مغنية عن الأخرى لأنا نقول هما وان اتحدا متعلقا لكن لكل منهما من الانكشاف حقيقة تخصه لا يعلمها الا الله تعالى فيجب علينا أن نعتقد أن انكشاف السمع غير انكشاف البصر وغير انكشاف العلم وان كان لا يعلم حقيقة كل الا الله تعالى (قوله فى حقه تعالى) قال فى السمع الذى هو صفة لمولانا وفى البصر فى حقه تعالى لمجرد التفنن أى ارتكاب فنين أى نوعين من التعبير واحترز بذلك عن البصر فى حق الحوادث فانه قوة مخلوقة فى العصبتين المجوفتين تتلاقيان فى مقدم الدماغ ثم تفترقان فتتأديان الى العينين التى من جهة اليسرى الى العين اليمنى والتى من جهة اليمنى الى العين اليسرى وتلاقيهما اما على وجه التقاطع الصليبى هكذا × أو على هيئة دالين ظهر كل فى ظهر الأخرى هكذا ⌐د وعن السمع فى حق الحوادث فانه قوة مودعة فى العصب المفروش

بجميع الموجودات (ش) هذا أيضا معطوف على ما تقدم ومعنى السمع الذى هو صفة لمولانا جل وعز هو معنى قائم بذاته ينكشف له به كل موجود سواء كان قديما كذاته أو حادثا كسائر الحوادث وهو مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى وقيل انما يتعلق بالأصوات فقط كيفما كانت ومعنى البصر فى حقه تعالى هو معنى قائم بذاته العلية ينكشف له به كل موجود سواء كان قديما أو حادثا

في مقعر الصماخ أي أسفله تدرك بها الأصوات وهذا تعريفهما عند الحكماء أما عند أهل السنة فالبصر قوة خلقها الله تعالى في العينين والسمع قوة خلقها الله تعالى في الأذنين ولا يتعلق سمعنا وبصرنا عادة الا ببعض الموجودات وهو الأصوات في الأول بشرط عدم البعد والسر جداو الأجسام وألوانها في الثاني بشرط عدم القرب والبعد جدا ويجوز لو خرقت العادة أن لا يختص بذلك البعض بناء على أن المصحح للرؤية هو الوجود وعليه فالم نرمن الموجودات كالملائكة والجن فأما هو لمانع كذا قيل واعترض بأن المانع وجودي أيضا فشأنه أن يرى فيكون عدم رؤيته لمانع آخر وهكذا فيلزم التسلسل فالصحيح أن عدم رؤية بعض الموجودات لا لمانع بل لكون الله تعالى لم يخلق فينا تلك الرؤية فتكون الجن والملائكة بحضرتنا ولا نراها لكون قدرة المولى لم تتعلق برؤيتهما أي لم يخلق فينا قوة ذلك (قوله وهذا) أي تعلق البصر بما ذكر بلا خلاف بين الأئمة بخلاف السمع فان فيه خلافا فخصه بعضهم بالأصوات كما مر وبعضهم بكلام النفس وبالمسموعات وهي الأصوات وعبارة السعد محتملة لثبوت الخلاف في البصر أيضا حيث قالوا بصره متعلق بالمبصرات فيحتمل أن مراده المبصرات بالنسبة لنا وهي الألوان مثلا ويحتمل أن مراده المبصرات بالنسبة له تعالى وهي جميع الموجودات (قوله لجميع الموجوداب) متعلق بالطالبان والباء في بالانكشاف للملابسة أي الطالبان لجميع الموجودات طلبا ملتبسا بانكشاف فيهما (قوله ليس كمثله شيء) دليل لقوله وليس الخ وقوله وهو السميع البصير ليس له دخل في الدلالة ويحتمل أن يكون قصده الاستدلال على ثبوت السمع والبصر له تعالى خلافا للمعتزلة وأنهما ليسا مثلي سمع وبصر الحوادث فعجز الآية يدل للأول وصدرها للثاني فان قلت لا دلالة فيها على ثبوت السمع والبصر له تعالى حتى يكون فيها رد على المعتزلة لأنهم يسلمون أنه سميع وبصير لكن بذاته لا بسمع وبصر زائدين عليها لأنا نقول ان فيها دلالة على ذلك بعموم ما يفهمه أهل اللغة منها فانهم يفهمون أن معنى سميع ذات ثبت لها السمع ومعنى بصير ذات ثبت لها البصر ولا عبرة بمخالفة المعتزلة في ذلك (قوله والكلام) تقدم ما في مثل هذه العبارة وقوله الذي ليس بحرف ولا صوت أخر الصوت لأنه بمنزلة العام والحرف بمنزلة الخاص والخاص مقدم في الاعتبار على العام وذكره عقب الحرف لأنه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام ومن قدم الصوت لاحظ كونه معروضا والحرف عارض له بسبب الاعتماد على المقطع أي المخرج والمعروض مقدم على العارض طبعا فقدم عليه وضعا وما ذكر من أن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت هو المشهور عند أهل السنة وقال العضد انه بحروف قائمة بذاته تعالى منزهة عن الترتيب والحدوث والزوال وحمل على ذلك قول الأشعري الكلام معنى فقال مراده بالمعنى ما قابل الذات فيشمل اللفظ فيكون صادقا بكونه حروفا وأصواتا ولا يلزم فيه التقديم والتأخير الذي ألزمه المتأخرون لمن قال انه بحروف وأصوات لأنها لا تشبه حروفنا ولا أصواتنا لأن حروفنا انما جاءها التقديم والتأخير من التركيب الجسماني واختلاف المخارج ومن تنزه عن ذلك تنزه كلامه وقال جماعة نسبوا أنفسهم الى الحنابلة ان كلامه تعالى بحروف وأصوات لكن ان نسبت الى الحوادث كانت حادثة أو اليه تعالى كانت قديمة ولا يخفى بطلان هذين القولين وكلام العضد المذكور سرى اليه من الحشوية فلا يعول عليه وسيأتي ما للمعتزلة وقوله ويتعلق أي تعلقا تنجيزيا قديما الا الأمر والنهي عند الأشاعرة فان لهما تعلقين صلوحي قديم وهو تعلقهما بالمكلفين قبل وجودهم وتنجيزي حادث وهو تعلقهما بهم بعد وجودهم بصفات التكليف وأشار بذلك الى أن الكلام من الصفات المتعلقات وأنه مساو للعلم في المعلق بفتح اللام وان خالفه في التعلق اذ العلم للانكشاف وهو للدلالة وهي وان كان يلزمها الانكشاف لكن هذا الانكشاف اللازم لها ثابت للسامع وأما انكشاف العلم فثابت لنفس العالم (قوله من المتعلقات) بفتح اللام وهي كل واجب الى آخر ما سيأتي فاذا أزيل عنا الحجاب وسمعنا كلامه تعالى فهمنا منه أنه تعالى موجود وأن شريكه مستحيل وأن وجودنا جائز وهذه أقسام الحكم العقلي الثلاثة التي هي متعلقات العلم واعترض ذلك

وهذا بلا خلاف بين الأئمة ومعنى المتعلقان الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات وليس سمع الله بأذن ولا صماخ وليس بصره بحدقة ولا أجفان ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (ص) والكلام الذي ليس بحرف ولا صوت ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات (ش) هذا أيضا معطوف على ما تقدم وهو آخر صفات المعاني

بأن أمر الله تعالى لبعض المكلفين كأبى جهل بما علم سبحانه أنه لا يقع منه كالايمان يستلزم أن أمره تعالى
متعلق بوقوع ذلك المأمور الذى تعلق العلم بعدمه فقد تعلق علمه بما لم يتعلق به أمره الذى هو كلامه فالعلم اذا
أعم تعلقا من الكلام وأجيب بأن الكلام الأزلى له تعلقات كثيرة وليس تعلقه منحصرا فى التعلق الأمرى
فهو وان كان لم يتعلق فى المثال بترك المأمور على وجه الأمر فقد تعلق به على وجه النهى وعلى وجه الوعيد
وعلى وجه الخبر بعدم الوقوع وهذه كلها تعلقات للكلام الأزلى فلم يثبت انفراد العلم الأزلى بمتعلق لا يكون
متعلقا للكلام الأزلى بسائر وجوه تعلقاته (قوله المتفق عليها بين أهل السنة) فيه اشارة الى ان هناك صفات
مختلفا فيها بينهم وذلك كالادراك المتعلق بالملموسات كالنعومة والخشونة والحرارة والبرودة والمشمومات
كالروائح والمذوقات كحلاوة السكر فانه مختلف فيه فذهب بعضهم الى اثباته لأن الادراكات المتعلقة بهذه
الأشياء زائدة على العلم بها للتفرقة الضرورية بينهما وذهب بعضهم الى نفيه لأن بينه وبين الاتصال
بالأجسام كالتفاح والسكر تلازما عقليا والاتصال مستحيل عليه تعالى والصحيح الوقف عن اثباته ونفيه
لتعارض دليليهما وكصفات الأفعال كالخلق والرزق والاحياء والاماتة فانها عند الأشاعرة أمور اعتبارية
وهى التعلقات الحادثة للقدرة وعند الماتريدية صفة الفعل صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تسمى صفة التكوين
وتتنوع الى الأنواع المذكورة باعتبار تعلقها فان تعلقت بالايجاد سميت خلقا أو بالرزق سميت رزقا وهكذا
وتقدم تمام الكلام على ذلك واحترز بقوله عند أهل السنة عن المعتزلة فانهم ينكرون جميع صفات المعانى
ويرتبون ثمراتها على الذات فيقولون متكلم بذاته وعالم بذاته وهكذا (قوله ومعنى الكلام الخ) فيه مامر وقوله
عن الحرف والصوت تقدم أن ذكر الصوت بعد الحرف من ذكر العام بعد الخاص وأنه انما ذكره لأنه
لا يلزم من نفى الخاص نفى العام (قوله والتقديم والتأخير) من عطف أحد المتلازمين على الآخر وانما جمع بينهما
مبالغة فى التنزيه عن صفات الحوادث (قوله والسكوت) أى لأنه تعالى لم يزل متكلما ولا يزال كذلك اذ لو جاز
أن يسكت لجاز اتصاف كلامه تعالى بالعدم وذلك يوجب حدوثه اذ السكوت يقتضى انعدام الكلام فان كان
السكوت قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عليه وذلك نفى لقدمه أو اثبات لحدوثه وان كان بعد وجود الكلام
فقد طرأ على الكلام العدم وذلك ينفى بقاءه واذا انتفى البقاء انتفى القدم لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه
وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثا بغير واسطة
والسابق حادثا بواسطة اذ ما لحقه العدم لزم أن يسبقه واذا لزم من السكوت حدوث الكلام لزم منه حدوث
الذات المتصفة به واتصاف ذاته العلية وصفاته السنية بالحدوث باطل ومعتقده كافر وبهذا يعلم أنه ليس معنى
كلم الله موسى تكليما أنه ابتدأ الكلام له بعد أن كان ساكتا ولا أنه بعدما كلمه انقطع كلامه وسكت بل معناه
أنه أزال بفضله الحجاب عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك كلامه القديم بجميع أعضائه
من جميع الجهات ثم منعه الله ورد عليه الحجاب فرجع الى ما كان عليه قبل سماع كلامه وروى أن الله تعالى قال
له انى جعلت فيك عشرة آلاف سمع حتى سمعت كلامى وعشرة آلاف لسان أى قوتها حتى أجبتنى وهذا
معنى كلامه أيضا لأهل الجنة فيسمع الواحد منهم بسائر أجزائه ويبصر كذلك ويأكل كذلك وينكح
كذلك ويشم كذلك وينطق كذلك وان كانت عقولنا لا تدرك ذلك كما قال سيدى على الخواص وما تقرر
من أن المسموع هو الصفة القديمة مذهب الأشعرى وأتباعه ونقل عن أبى منصور الماتريدى ما يوافقه حيث
قال يجوز سماع ما وراء الصوت وقالوا كما لا تتعذر رؤية ذاته تعالى مع أنه ليس جسما ولا عرضا لا يتعذر
سماع كلامه مع أنه ليس حرفا ولا صوتا وعدم سماع غير الأصوات أمر عادى يجوز تخلفه وذهب أبو منصور
الماتريدى فى أحد قوليه وأبو اسحق الاسفراينى والرازى الى أن كلامه تعالى الأزلى لا يسمع وانما يسمع
صوت يدل عليه يخلقه الله تعالى فموسى انما سمع صوتا ولفظا من جميع الجهات دالا على المعنى القائم بذات الله
تعالى (قوله واللحن والاعراب) أى لأنهما من صفات الألفاظ الحادثة وقوله وسائر أى باقى أنواع التغييرات

المتفق عليها بين أهل السنة ومعنى الكلام المنسوب لله تعالى هو معنى قائم بذاته يتعلق بكل ما يتعلق به العلم وهو كل واجب وكل جائز وكل مستحيل منزه عن الحرف والصوت والتقديم والتأخير والسكوت واللحن

كالمد والقصر والادغام والغنة وغير ذلك (قوله لأن هذه كلها الخ) هذا دليل عقلي على كون الكلام منزها عما ذكر وأما الدليل عليه نفسه فهو سمعي كما سيأتي وقوله لا يوصف بأوصاف الحوادث والا لكان حادثا فيكون من قامت به كذلك وهو محال كما مر وقولهم كلام الله ككلامنا النفسي معناه أنه مثله في كونه ليس بحرف ولا صوت لا في أنه عرض يسبقه العدم ويطرأ عليه ويتقدم بعضه على بعض وانما قصدوا به الرد على بعض الحشوية في حصرهم الكلام في الحروف والأصوات وقولهم كلام الله بحروف وأصوات فقيل لهم ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسي وهو الذي يدبره المتكلم في نفسه فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت (قوله كما لا نحيط الخ) جواب عما يقال اذا كانت كيفيته مجهولة فكيف يسوغ لكم الحكم عليه بأنه يتعلق بكل واجب الخ وحاصل الجواب أن ذلك لا يقدح في حكمنا عليه بما ذكر كالحكم على ذاته وسائر صفاته بالأحكام المتعلقة بها مع جهلنا بحقائقها فلا يسعنا في ذلك الا التسليم (قوله والحروف انما هي الخ) جواب عما يقال تنزيه الكلام عما مر ينافيه القرآن فانه كلام الله تعالى مع أنه حروف وأصوات وحاصل الجواب أن مرادنا بالكلام هنا صفته تعالى القائمة بذاته تعالى والقرآن وان كان يطلق عليه كلام الله تعالى الا أنه ليس بمراد وحروفه انما هي عبارة عن كلامه تعالى المراد هنا فيكون الكلام القائم بذاته تعالى مدلولا للكلام اللفظي المنطوق به وهذا ما صرح به المصنف هنا وفي جميع تآليفه وصرح به السعد وغيره من المحققين واستشكل بأن جعل هذه الألفاظ عبارة عن المعنى القائم بذاته تعالى وهو مدلول لها لا يصح لأن مدلولات تلك الألفاظ التركيبية الاخبارية وهي النسب حادثة بخلاف الانشائية كقوله تعالى وأنذر عشيرتك الأقربين وأما المدلولات الافرادية فمنها ما هو قديم كما في قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم ومنها ما هو حادث كما في قوله تعالى وجاء رجل من أقصا المدينة يسعى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فوسوس لهما الشيطان الى غير ذلك من الآيات والمعنى القائم بذاته تعالى قديم ليس الا فكيف يجعل مدلول تلك الألفاظ هو المعنى القائم بذاته وهذا اشكال لا يخفى قوته وحينئذ فالمتجه والمقبول ما أفاده الشيخ ابن قاسم العبادي وحاصله أن مدلول القرآن هو تعلقات الكلام القديم القائم بذاته والمراد بتعلقاته متعلقاته أي مدلولاته فكلامه تعالى صفة واحدة لها متعلقات أي مدلولات وتنقسم تلك الصفة باعتبار تعلقها الى أمر ونهي وخبر لأنها ان تعلقت بطلب فعل الشيء كانت أمرا أو بتركه كانت نهيا أو بالاخبار عن شيء كانت خبرا فالتكثر انما هو في تلك التعلقات وفيما تتعلق به دون الصفة القديمة ثم ان تلك المتعلقات أي المدلولات تنقسم باعتبار الألفاظ الدالة عليها الى القرآن وغيره من بقية الكتب فهي باعتبار اللفظ العربي المخصوص قرآن وهكذا فمدلول القرآن ليس هو الصفة الواحدة القائمة بذاته تعالى حقيقة بل مدلوله هو مدلولها مثلا اذا سمعت قوله تعالى ان قارون كان من قوم موسى وفهمت منه أن هناك ذاتا تسمى قارون وأنها كانت من قوم موسى فلو أزيل عنك الحجاب وسمعت الكلام النفسي القائم بذاته تعالى فهمت منه هذا المعنى بعينه فمدلول الكلام اللفظي هو مدلول الكلام النفسي وان شئت قلت هو مثله لتغايرهما باعتبار الدال وحينئذ يظهر أن مدلول القرآن غير مدلول الانجيل وهكذا ضرورة أن المعاني المدلولة للقرآن غير المدلولات لغيره فان فيه من الأحكام ما ليس في غيره وما يباين وينافي الأحكام التي في غيره وهكذا غيره ويمكن ارجاع عبارات المحققين الى هذا المعنى بالتأويل (قوله والعبارة غير المعبر عنه) مثلا اذا قلت قام زيد فالعبارة هذا اللفظ والمعبر عنه ثبوت القيام لزيد ولا يخفى تغايرهما (قوله فلذلك) أي لكونها عبارة عنه ودالة عليه اختلفت باختلاف الألسنة العربية وغيرها فمن حيث التعبير عنه أي عن مدلوله بالأحرف العربية المخصوصة يسمى قرآنا ومن حيث التعبير عن ذلك بغيرها يسمى توراة مثلا وهكذا (قوله والمعبر عنه بها) أي المدلول لتلك الحروف وهو المعنى القائم بذاته الخ وظاهره أن مدلول الحروف هو المعنى القائم وهو خلاف التحقيق لما مر أن هذه العبارات تدل على ما يدل عليه المعنى القديم بمعنى أنه لو أزيل الحجاب عن

والاعراب وسائر أنواع التغيرات لأن هذه كلها من أوصاف الكلام الحادث وكلام الله تعالى قديم والقديم لا يوصف بأوصاف الحوادث وكيفيته مجهولة لنا كما لا نحيط بذاته وبجميع حقائق صفاته والحروف انما هي عبارة عنه والعبارة غير المعبر عنه فلذلك اختلفت باختلاف الألسنة ولم يختلف هو فحروف القرآن حادثة والمعبر عنه بها وهو المعنى القائم بذات الله قديم

المعنى القديم القائم بذاته تعالى لفهم منه من المعانى مايفهم من هذه الألفاظ فلابد من تأويل فى كلامه خفى يرجع لهذا التحقيق فقوله هو المعنى القائم أى هو مدلول المعنى القائم وهذا كله اذا أريد بالدلالة الدلالة المطابقية فان أريد الدلالة الالتزامية لم يحتج لهذا التأويل لأنه اذا دل كلام زيد على معنى وكان كلام عمرو دالا على ذلك المعنى صح أن يقال ان كلام عمرو دال على كلام زيد أى بالالتزام وقوله قديم خبر المحذوف أى وذلك المعنى قديم (قوله فالتلاوة الخ) هو أكثر فائدة مما قبله وقوله حادثة أى لأنها أفعال صادرة من التالى والقارئ والكاتب ولما كان قوله والمتلو الخ يوهم أن الالفاظ المتلوة والمقروأة والنقوش المكتوبة قديمة وذلك لا يصح أول ذلك الشارح بقوله أى مادلت عليه الكتابة والتلاوة والقراءة أى المتلو والمقروء والمكتوب لأن القديم على كلامه مدلول المكتوب والمقروء والمتلو لانفس الكتابة الخ التى هى فعل الفاعل ولو قال من أول الأمر فالتلاوة والمتلو والقراءة والمقروء والكتابة والمكتوب حادثة ومادلت عليه من المعنى القائم بذاته تعالى قديم لكان أخصر ولعل العبارة التى ذكرها هى عبارة القوم فنقلها كما هى ثم أولها وبعد ذلك يرد عليه الاعتراض السابق وهو أن ظاهره أن المعنى القائم هو مدلول هذه الألفاظ المتلوة والمقروأة والنقوش المكتوبة فيكون القرآن دالا على المعنى القديم القائم بذاته تعالى وليس كذلك فلابد من تأويل فى كلامه بأن يقال دال مادلت عليه الكتابة بمعنى المكتوب قديم ﴿واعلم﴾ أن القراءة أعم من التلاوة لتعلقها باللفظ المفرد والمتعدد واختصاص التلاوة بالمتعددة تقول قرأت اسم زيد ولا تقول تلوته لأن التلاوة تقتضى تلو شئ لشئ أى تبعيته له وفرق أهل التجويد بينهما بوجه آخر وهو أن التلاوة قراءة متتابعة كالأوراد والأسباع والمدارسة والأخذ عن المشايخ والقراءة تطلق عليهما فهى أعم منهما (قوله وذلك) أى ما تقدم من أن العبارة حادثة والمعبر عنه قديم كذكر الله تعالى وقوله فان الذكر حادث أى لأنه فعل صادر من العبد وهو التلفظ بقولك الله مثلا ويطلق أيضا على نفس هذا اللفظ الصادر منك وقوله والمذكور قديم يطلق المذكور أيضا على نفس الألفاظ الجارية على اللسان كلفظ الله وعلى مدلول تلك الألفاظ وهو الذات العلية وهو المراد هنا لأنه المحكوم عليه بأنه قديم أما نفس اللفظ فهو حادث فتلخص أن قولك الله مثلا يطلق عليه ذكر ومذكور ويطلق الذكر أيضا على التلفظ به وأما مدلوله وهو الذات العلية فيطلق عليه أنه مذكور فقط وهو المحكوم عليه بأنه قديم (قوله رب العزة) أى الغلبة واضافة الرب اليها لاختصاصها به اذلا عزة حقيقة الا له ولمن أعزه وقال الشيخ العمرى فى حاشيته على هذا الكتاب وقيل العزة حية مستديرة بجبل قاف المستدير بالبحر المحيط بالأرض اه (قوله ثم سبع) هذا شروع فى المعنوية وقدم المعانى عليها لأنها أصل لها اذ المنسوب اليه أصل للمنسوب فى التعقل ولأنها تعقل على حيالها بخلاف المعنوية فانها لا تعقل الا بعد تعقل المعانى ولأنها موجودة وقوله سبع عطف على سبع من قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات لا على لفظ ثم يجب لاقتضائه أن هذه ليست بواجبة ولا على قوله الوجود لأن محل كون الصحيح عند تكرر المعاطيف أن العطف على الأول مالم يكن العطف بحرف مرتب والا كان كل واحد على ماقبله ولأن المصنف قد أعاد العامل فى الجملة التى قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال ثم يجب ولم يقل وسبع وعطف بثم لأن رتبة المعنوية دون رتبة المعانى لأن المعانى صفات موجودات تمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب بخلاف المعنوية فانها ثابتة فقط ولا تمكن رؤيتها لأنها لم ترق الى رتبة الوجود المصحح للرؤية هكذا قال السكتانى وفيه شئ لأن صفاته تعالى لا تفاوت فيها فلا يقال هذه الصفة أفضل ولا أشرف وانما يقال هى أكثر تعلقات من تلك لأنها كلها فى غاية الشرف وقول القرافى بأشرفية بعض الصفات الوجودية على بعض مردود فالأولى أن يقال عطف بثم لترتب المعنوية على المعانى فى التعقل اذ لا تعقل عالمية مثلا الا بعد تعقل علم قائم بالذات أو أن ثم لمجرد الترتيب الذكرى أى الاخبارى فكأنه قال أخبرك بما تقدم ثم أخبرك بهذا وحذف التاء من سبع لأن المعدود مؤنث وهو صفات

فالتلاوة والقراءة والكتابة حادثة والمتلو والمقروء والمكتوب قديم أى مادلت عليه الكتابة والقراءة والتلاوة وذلك كذكر الله فان الذكر حادث والمذكور وهو رب العباد قديم وهو رب العزة فافهم وراجع كتب الأئمة تعلم

(ص) ثم سبع صفات تسمى معنوية

وهي ملازمة للسبع الأولى وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما

(ش) أي ثم بعد تحقق ماتقدم يعتقد في حقه تعالى سبع صفات تسمى صفات معنوية والصفة المعنوية هي الحال الواجب للذات مادامت الذات معللة بعلة فالحال أخرج به السلوب وصفات المعاني ومعللة بعلة أخرج به الحال النفسية ومعنى التعليل التلازم أي يلزمها معنى قائم بالذات فقادر يلازم القدرة ومريد يلازم الارادة وعالم يلازم العلم وحي يلازم الحياة وسميع يلازم السمع وبصير يلازم البصر ومتكلم يلازم الكلام وسميت معنوية منسوبة الى المعاني لأن الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني ولأنها أظهر منها اذ هي موجودة والمعنوية ثابتة فقط وهذا على

جمع صفة أولأنه محذوف وعند حذفه يجوز تأنيث العدد وتذكيره (قوله وهي ملازمة) مقتضى جعلهم المعاني عللا والمعنوية معلولة أن يقول وهي لازمة اذ المعلول لازم لعلته لكنه عبر بذلك اشارة الى أن المراد بالتعليل التلازم وأن التلازم من الجانبين وليس المراد به حقيقته وهي افادة العلة معلولها الثبوت كما سيأتي (قوله هي الحال الخ) هذا التعريف شامل للمعنوية القديمة والحادثة ولا يقال هما حقيقتان مختلفتان فكيف يجمعهما في تعريف واحد لأنا نقول هذا التعريف رسم وامتناع الاجتماع انما هو في الحد لا في الرسم وقوله الواجب في نسخة الواجبة وهي صحيحة أيضا لأن الحال يجوز فيه التذكير والتأنيث والمراد بالوجوب عدم الانفكاك لا عدم تصور العدم (قوله مادامت الذات) ما مصدرية ظرفية متعلقة بالواجب ودام تامة بمعنى بقيت أي الواجب للذات مدة بقائها لا ناقصة لفساد المعنى وحينئذ فقوله معللة حال اما من الحال الواقع خبرا أو من المبتدا بناء على مذهب سيبويه المجوز مجيء الحال منهما أو من الضمير الواجب اتفاقا ولا يصح أن يكون حالا من الذات لأن الذات لا تعلل وأظهر في محل الاضمار حيث قال مادامت الذات لئلا يتوهم عود الضمير على الحال كما تقدم في مبحث الوجود (قوله أخرج به السلوب وصفات المعاني) لأن الأولى عدمية والثانية وجودية والحال واسطة بينهما ولو قال أخرج عنه لكان أولى لأن المنسوب وصفات المعاني لم تدخل في شيء حتى يخرجها بقوله الحال وأيضا فالحال جنس وشأن الجنس الاخراج عنه لا به (قوله أخرج به الحال النفسية) أي لأن الحال قسمان كما تقدم مالازم صفة معنى وتسمى حالا معنوية ومالم يلازم ذلك وتسمى حالا نفسية (قوله ومعنى التعليل التلازم) أي وليس معناه افادة العلة معلولها الثبوت بحيث تكون المعاني مؤثرة في المعنوية كتأثير حركة الاصبع في حركة الخاتم على القول بذلك فهذا ليس مرادا هنا بخلاف التلازم فانه كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير لأحدهما في الآخر كالجوهر والعرض يعقل بين الواجبين نحو ارادة الله تلازم علمه وعلمه يلازم كلامه (قوله أي يلزمها معنى الخ) مقتضى الظاهر أن يقول أي تلزم معنى لكن لما كان التلازم من الجانبين كان كل منهما في نفس الأمر متصفا بكونه لازما وملزوما فيصح فيه اعتبار كل منهما (قوله فقادر الخ) الأولى أن يقول فكونه قادرا يلازم القدرة وهكذا لما مر أن صفة المعنى هي الكون المذكور وأما قادر فهو اسم لاصفة (قوله منسوبة الى المعاني) حال من ضمير سميت (فان قلت) مقتضى نسبتها الى المعاني أن يقال معانوية لأنا نقول قاعدة النسب أنه اذا أريد النسبة الى جمع لا ينسب الى لفظه بل يؤتى بمفرده وينسب اليه قال في الخلاصة * والواحد اذكر ناسبا للجمع * الى آخر البيت لا يقال الألف في المعنى بدل عن ياء فمقتضاه أن ترد الياء في النسب فيقال معنيية لأنا نقول لم يفعلوا ذلك لما فيه من الثقل بسبب اجتماع ثلاث ياآت مع كسر احداها وقوله لأن الاتصاف الخ علة لنسبتها المذكر كأنه قال انما نسبت المعنوية الى المعاني دون العكس مع أن كلا منهما صفة قديمة لأن الاتصاف الخ ويصح أن يكون علة للتسمية باعتبار تقييدها بالنسبة المذكورة والمعنى وسميت بهذا الاسم المشتمل على هذه النسبة لأن الخ ولا يصح أن يكون علة للتسمية بقطع النظر عن تقييدها بذلك لأنها لم تعلل (قوله ولأنها أظهر الخ) عطف علة على معلول كأنه قال انما كان الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني لأنها أظهر الخ وأيضا فالمعاني ملزومة والمعنوية لازمة واللازم فرع الملزوم أي يلاحظ بعد ملاحظته فان قلت يصح أيضا أن يقال المعنوية ملزومة والمعاني لازمة لما مر أنهما متلازمان (قلت) لما كان تعقل المعنوية يتوقف على تعقل المعاني لوجودها خصت المعاني بوصف الملزومية والمعنوية بوصف اللازمية (قوله وهذا) أي قول المصنف ثم سبع صفات الخ جار على رأي مثبت الأحوال أي الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو امام الحرمين والقاضي ومن وافقهما والنفس تميل اليه كما قاله السنوسي وقد استدل عليه بوجوه منها أن الكلي الذي له جزئيات محققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان مشخصا فلا يكون كليا ولا بمعدوم والا لكان جزأ من أجزاء الموجود كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم أي كونه مقوما له وجزأ من أجزاء ماهيته فثبت كونه واسطة وهو المطلوب ومنها أن السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فيتغايران ضرورة

مخالفة مابه التمايز وهو السوادية لما به التشارك وهو اللونية ولا يخلوا اما أن يوجد هذان الوصفان أعني اللونية والسوادية للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض أو يعدما فيلزم تركب الموجود من المعدوم وكل منهما محال فثبت كونهما واسطة وهو المطلوب ومنها ماذكره بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الأحوال وهو أن القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الأدلة وذلك أن نافيها لا يمكنه أن يعلل شيئا لأنا اذا قلنا مثلا هذا عالم لقيام العلم به وقادر لقيام القدرة به لا يستقيم الا اذا أثبتنا المغايرة بين العلم والعالمية حتى يصح التعليل وعند نفاة الأحوال لا مغايرة فلا يستقيم لما فيه من تعليل الشيء بنفسه ولا يمكنه أن يحد شيئا لأن الحد مركب من عام وخاص مثلا اذا قلنا في السواد انه لون قابض للبصر فلا بد أن تتعقل مغايرة بين اللونية والقابضية اذ لو كانا شيئا واحدا لما أغنى القيد الثاني شيئا ولكان قولنا لون قابض بمنزلة قولنا لون لون فلا يتميز السواد عن البياض حينئذ ونافي الحال ليس عنده معنيان متغايران ولا عموم ولا خصوص فلا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل ولا يمكنه فهم مقدمة كلية في الأدلة لأن الكلية يلزمها الاشتراك المعنوي ونافي الحال ليس عنده اشتراك الا في اللفظ وهذا كما هو واضح غير أنه عند التأمل الصادق والفهم الصائب لا ينتج المطلوب ولا يرد على نفاة الأحوال لأنهم وان نفوها لا ينفون الاعتبار الذهني وحينئذ فلا يلزم سد باب شيء مما ذكر فصار الخلاف بين نافي الحال ومثبتها لفظيا لأن من نفاها أراد نفي زيادتها على قيام ملزومها كالقدرة بالذات ومن أثبتها أراد تحققها في خارج الأذهان وان لم تكن متحققة في خارج الأعيان وليس المراد أنها متحققة في الذهن فقط خلافا لبعضهم (قوله وأما على رأى من لا يثبتها) وهو الشيخ الأشعري وأتباعه (قوله فقادر) أي فكونه قادرا الخ ويستفاد من كلام الشارح أنهم اتفقوا على الكون المذكور وهو كذلك فهو واجب اجماعا على مذهب أهل السنة والمعتزلة وعلى مذهب من يثبت الحال ومن ينفيها وانما الخلاف في كونه صفة ثابتة زائدة على المعاني أو ليس بصفة ثابتة زائدة عليها بل هو أمر اعتباري وحينئذ فمعنى انكار الأحوال انكار زيادتها على المعاني لا انكار كونه قادرا مثلا من أصله فانه كفر لما مر أنه مجمع عليه فالشيخ وأتباعه وان نفوا الحال لا ينفون الاعتبار الذهني كما مر (قوله ومما يستحيل) السين والتاء للطاوعة يقال أحلت الشيء فاستحال فاستفعل هنا لمطاوعة أفعل لا للطلب كما قاله بعضهم والمعنى مما يطلب من المكلف نفيه لا اثباته لأن الطلب انما يكون من فاعل الفعل كاستغفر واستعان وما هنا ليس كذلك لأن فاعل الفعل ليس هو المكلف بل الصفات فتعين أنها للمطاوعة تقول أحلت الصفات فاستحالت ككسرت الاناء فتكسر وما واقعة على أمر نظير ما مر وقوله في حقه في بمعنى على والحق بمعنى الذات أي ومن الأمر الذي يستحيل على ذاته الخ (قوله عشرون صفة) أي بناء على ما قدمه من ثبوت الأحوال أما على القول بنفيها فالواجب اما اثنا عشر بناء على أن الوجود حال أو ثلاثة عشر بناء على أنه أمر اعتباري فتكون المستحيلات هي أضدادها كذلك لا يقال ان المذكور في كلام المصنف زيادة على العشرين لأنه ذكر للارادة أضدادا كثيرة كالذهول والغفلة والعلة والطبيعة وكذلك العلم وذلك ينافي قوله هنا انها عشرون لأنا نقول أضداد الارادة راجعة كلها للكراهة لأنها في معناها وأضداد العلم راجعة الى الجهل فصارت عشرين وتقدم أن الصفة تطلق حقيقة على ما ليس بذات وجوديا كان أولا كما تطلق على المعنى الوجودي القائم بالموصوف والمراد هنا الأول اذ المستحيلات بعضها أمر عدمي كالعدم وبعضها أمر وجودي كالعمى بناء على مذهب أهل السنة القائلين بأنه أمر وجودي يضاد البصر خلافا للحكماء القائلين بأنه أمر عدمي (قوله أي من بعض) الأولى حذف من لمنافي اثباتها من الجمع بين العوض والمعوض كما مر (قوله لأن كل ما لا يليق) علة لجعل من للتبعيض لا زائدة والا اقتضى انحصار المستحيلات في العشرين ومصب العلة قوله ولا تنحصر الخ أي أنها لا نهاية لها كما أن الكمالات كذلك (قوله الا أنها) جواب عما يقال اذا كانت المستحيلات لا تنحصر في العشرين فلم اقتصر عليها وقوله ما قام الدليل عليه أي الدليل التفصيلي نظير ما مر (قوله وهذا هو القسم الثاني)

رأى مثبت الأحوال وأما على رأى من لا يثبتها فقادر عنده عبارة عن قيام القدرة بالمحل الخ

(ص) ومما يستحيل في حقه تعالى عشرون صفة وهي أضداد العشرين الأولى

(ش) من للتبعيض أي من بعض ما يستحيل لأن كل ما لا يليق بجلاله مستحيل عليه ولا تنحصر في هذه العشرين الا أنها لما كانت أضداد ما قام الدليل عليه من الواجبات لله تعالى اقتصر عليها وهذا هو القسم الثاني أي مما يجب على المكلف معرفته

الاشارة الى ماذكره المصنف من المستحيلات أى والقسم الأول ماقدمه من الواجبات كما هو ظاهر (قوله وهو) أى والقسم الثانى مايستحيل الخ والمعرفة المتعلقة بهذا القسم معناها اعتقاد استحالته فمعنى وجوب معرفة المستحيلات على المكلف أنه يجب عليه اعتقاد استحالتها فالمراد معرفتهما من حيث استحالتها الا من حيث وجوبها ولا جوازها (فان قلت) ان وجوب الصفات المتقدمة يستلزم استحالة نقائضها فلم ذكرها (قلت) انما ذكرها لأن المطلوب فى هذا الفن ذكر العقائد تفصيلا لأن خطر الجهل فيه عظيم أى مشقته شديدة فلا يستغنى فيه بأحد المتلازمين عن الآخر (قوله وذلك الخ) بيان لجعل القسم الثانى هو المستحيلات وحاصله أنه انما جعل القسم الثانى هو المستحيلات دون أن يجعله الجائزات لأنها أضداد للواجبات والضد أقرب خطورا بالبال عند ذكر ضده فناسب أن تجعل القسم الثانى فمحل البيان والتعليل هو قوله وهذه نقائض الخ وأما قوله ولا يكون النقيض والضد الخ فهو زيادة فائدة قصد بها بيان وجه استحالة هذا القسم ولا تعلق له بالمدعى و يحتمل أن قوله وذلك الخ بيان لوجه استحالة هذه الأضداد ومحل البيان والتعليل هو قوله ولا يكون النقيض الخ وماقبله توطئة له ويدل على هذا قوله فلا يتصور وجوده وذلك حقيقة المحال اذ هو محط التعليل كأنه قال فثبت كونها مستحيلة وهو المطلوب وقوله فالواجب الخ جملة معترضة على كلا الاحتمالين واقعة فى جواب سؤال مقدر كأنه قيل ماحقيقة الواجب أوما تعريفه فقال فالواجب الخ وانما أعاد ذلك مع تقدمه فى كلام المصنف لطول العهد فربما يغفل عنه وتوطئة لبيان وجه استحالة الأضداد على الاحتمال الثانى كما مر كأنه قال وقد تقدم أن الواجب الخ وقوله وهذه نقائض الخ من جملة التوطئة أى واذا كانت نقائض للواجبات كانت مستحيلة (قوله مالا يتصور الخ) أى لا يصدق العقل بعدمه ولا يجزم به وتقدم أن الأولى حذف العقل لأن الواجب متصف بالوجوب سواء وجد عقل عاقل أم لا (قوله وهذه نقائض لتلك وأضداد) أى بعضها نقيض وبعضها ضد و بعضها مساو للنقيض كما سيأتى (قوله ولا يكون النقيض والضد الخ) شروع فى بيان وجه استحالته على مامر ويكون تامة بمعنى يوجد و يتحقق والواو بمعنى أو والمقابل هو الواجب ومحط العلة قوله فلا يتصور وجوده الخ كما مر أى لا يصدق العقل بوجوده أى وجود ماذكر من النقيض والضد فالضمير عائد على النقيض والضد وأفرده لما مر من أن الواو بمعنى أو والتى لأحد الشيئين أو الأشياء فيفرد بعدها الضمير وفى كلامه اشارة الى أن هذه المستحيلات تعلم من الواجبات بطريق اللزوم وانما ذكرها لما مر قريبا (قوله وذلك) أى مالا يتصور وجوده المفهوم من قوله فلا يتصور الخ وهذا محط العلة وتمامها كما مر وقوله حقيقة المحال قضيته أن المحال والمستحيل بمعنى واحد وهو مالا يتصور وجوده وقال بعضهم بينهما فرق وهو أن المستحيل ما اتفق على امتناعه كالاضداد الآتية والمحال مااختلف فيه كصفة التكوين فانها محالة عند الأشاعرة أى محال كونها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى والماتريدية ليست محالة بل ثابتة على مامر (قوله واطلاق الضد عليها الخ) جواب عما يقال كيف يطلق عليها ضد مع أن بعضها غير ضد بل اما نقيض أو مساو له (قوله بحسب وضع) أى اصطلاح اللغة على تقدير مضاف أى أهل اللغة كما يؤخذ من التعليل والمعنى أن اطلاق الضد عليها جار على اصطلاح أهل اللغة أى موافق له (قوله بل بعضها نقيض لما تقدم) أى من الصفات (قوله و بعضها ضد) أى و بعضها ليس بضد ولا نقيض بل مساو للنقيض كما سيأتى واعترض بأن ظاهره أن صفة المولى يقال لها فى الاصطلاح ضد مع أن صفاته تعالى قديمة وليست بعرض فلا تكون ضدا لغيرها ولا بعضها ضد لبعض هكذا قال يس قال شيخنا نقلا عن شيخه الصغير وفيه بحث اه ولعل وجهه أن الضد لم يطلقه الشارح الا على مقابل صفات المولى لا على صفاته تعالى الواجبة له فان أراد أنه يستفاد من كلامه اطلاق الضد عليها باعتبار كون التضاد نسبة من الجانبين فهو صحيح ولكن لا يلزم من ذلك كونها عرضا أى حادثة لأن الضد هو الأمر الوجودى قديما كان أو حادثا كما يعرف من تعريفه الآتى (قوله وذلك) أى بيان كونها ليست كلها أضدادا (قوله لأن حقيقة

وهو مايستحيل فى حقه تعالى وذلك لأن ماتقدم يجب لله تعالى فالواجب مالا يتصور فى العقل عدمه وهذه نقائض لتلك وأضداد ولا يكون النقيض والضد الا اذا انتفى مقابله وانتفاء مقابله لا يتصور فى العقل فلا يتصور وجوده وذلك حقيقة المحال واطلاق الضد عليها بحسب وضع اللغة لأن أهل اللغة يطلقون الضد على مطلق المنافى وأما فى الاصطلاح فليست كلها أضدادا بل بعضها نقيض لما تقدم و بعضها ضد كما تقف عليه ان شاء الله تعالى وذلك لأن حقيقة

الضدين الخ) مراده بالضد ما يشمل المتضايفين كما هو اصطلاح أهل الأصول فان أريد تعريف كل منهما على حدته بتعريف يخصه قيل الضدان هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالبياض والسواد والمتضايفان هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف و يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالأبوة والبنوة (واعلم) أنه اختلف فقيل ان التضاد لا يكون بين الذوات ولا بين الذوات والمعانى بل يختص بالمعانى وقيل بالتعميم وظاهر تمثيل الشارح الأول وان كان المثال لا يخصص فقوله الأمران كالجنس فيشمل الوجوديين والعدميين والوجودى والعدمى وقوله الوجوديان فصل خرج به العدميان كالعمى والموت فان الأول عدم البصر والثانى عدم الحياة على ما سيأتى والوجودى والعدمى كالايجاب والسلب والعدم والملكة ومعنى الوجود بالنسبة للمتضايفين أن كلا منهما ليس معناه عدم كذا لأنهما موجودان خارجا اذ من المعلوم عند المحققين أن الأبوة والبنوة أمران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج عن الذهن كبقية الأمور الاضافية فانها لا وجود لها فى الخارج عند أهل السنة خلافا للحكماء اذ لو كانت موجودة لحلت فى محل والحلول فى محل أمر اضافى موجود أيضا فيقتضى الحلول فى محل وهذا الحلول كذلك وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال فثبت أن الاضافات أمور اعتبارية خارجة عن العالم لأنه اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات فى الخارج المشاهدة بحاسة البصر وقوله غاية الخلاف الخ المراد بغاية الخلاف بين الأمرين التنافى بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما فخرج نحو البياض مع الحركة فانهما وان كانا أمرين مختلفين فى الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف أى التنافى لجواز اجتماعهما فليسا بمتضادين بل متخالفين وعلى هذا فيقال للبياض مع الحمرة أو غيرها من بقية الألوان ضدان فالكاف مدخلة لذلك وكذا السواد مع الحمرة أو غيرها من بقية الألوان ضدان وقيل المراد بغاية الخلاف بين الأمرين أنهما يشتركان فى أمر ما فلا يصدق بالنسبة للألوان الا بالبياض والسواد وأما غيرهما فيقال فيه متعاندان لا ضدان لأن فى الخضرة والحمرة مثلا بعض سواد وبياض لأنهما يميلان اليهما فى بعض الأجسام فلا يصدق على السواد والبياض مع واحد منهما أنهما لا يشتركان فى أمر ما وعلى هذا تكون الكاف استقصائية بالنسبة للسواد والبياض لعدم دخول غيرهما من بقية الألوان وتكون المتنافيات زائدة على أربع كما هو رأى بعضهم فتكون خمسة الضدان والنقيضان والاضافيان والعدم والملكة والمتعاندان ولا يرد على التعريف حينئذ المثلان كالبياض والبياض لأنهما لا يوصفان بالخلاف بهذا المعنى فضلا عن غايته لاشتراكهما فى جميع الوجوه وأما على المعنى الأول فان كانت الفلاسفة يرون تنافيهما وردا عليه والا فلا نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو أنه يصدق بالمعنى القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لأنهما أمران وجوديان بينهما غاية الخلاف بكل من المعنيين السابقين لتنافيهما وعدم اشتراكهما فى أمر ما فيكون غير مانع فلو زاد فيه يتواردان على موضع واحد أى ذات واحدة لخرج ما ذكر فان موضوع القديم قديم لا يوصف بالحادث وموضوع الحادث حادث لا يوصف بالقديم وكذا البياض والسواد لا يقال لهما ضدان الا اذا اعتبرتهما بالنسبة لمحل واحد لا بالنسبة لمحلين و يعتبر أيضا فى الضدين أن يكون عدم اجتماعهما باعتبار ذاتهما وأن لا يكون المانع من اجتماعهما كون الشىء مضادا للغير وغير مضاد له من جهتين فخرج بالأول علمك بحركة زيد وعلمك بسكونه فان هذين العلمين لا يمكن اجتماعهما لكن باعتبار متعلقهما وهو الحركة والسكون أما باعتبار ذاتهما فيمكن اجتماعهما فلا يقال لهما ضدان وخرج بالثانى السواد والحلاوة فانهما لا يجتمعان بحيث تكون الحلاوة عين السواد و بالعكس لأن الحلاوة لا تضاد البياض والسواد يضاده فلو كانت الحلاوة عين السواد للزم كونها مضادة للبياض من جهة كونه سوادا غير مضادة له من جهة كونها حلاوة فتجتمع المضادة وعدمها وهو محال فلا يقال ان الحلاوة ضد للسواد مع أنها لا تجتمع معه لأن المانع من اجتماعها معه ما ذكر من لزوم المضادة وعدمها

الضدين الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف كالبياض والسواد والحركة والسكون

(قوله والنقيضان عبارة الخ) اعلم أنه قد اتفق على وقوع التناقض فى التصديقات ككل انسان حيوان نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان واختلف فى التصورات كزيد لازيد فقيل لا يقع فيها تناقض وقضية كلام المناطقة وقوعه فيها أيضا حيث قسموا العلم الى تصور وتصديق وكلا الى ضرورى ونظرى وقالوا ان النظرى فى كل منهما قد يقع فيه الخطأ فقد يناقض الانسان نفسه فى وقتين مختلفين فيحتاج الى عاصم وهو المنطق فهذا صريح فى أن لها تناقضا وأما قولهم فى تعريف التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب الخ فهو تعريف لأحد قسميه وهو التناقض فى القضايا واقتصروا عليه لأنه المهم لغلبة وقوعه وكلام الشارح يصح تخريجه على كل من القولين لأن قوله عبارة عن ثبوت شئ يحتمل أن يكون تقديره عن ثبوت شئ لشئ فالأول المحمول والثانى الموضوع بقرينة تمثيله فيكون جاريا على غير ما يقتضيه كلام المناطقة وهو القول الأول ويحتمل التعميم بأن يقال قوله عبارة عن ثبوت شئ أعم من أن يكون ثابتا لآخر أم لا فالأول فى التصديقات والثانى فى التصورات فيكون جاريا على ما يقتضيه كلام المناطقة وهو الثانى (فان قلت) هذا التعريف صادق بما اذا اختل شرط من الشروط المعتبرة فى تناقض التصديقات كوحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان والشرط والكل والجزء والقوة والفعل والاضافة وذلك أن المناطقة اشترطوا فى التناقض الاتحاد فى هذه الأمور الثمانية وتسمى الوحدات الثمانية فان اختلفت القضيتان فى واحد منها لم يحصل بينهما تناقض لجواز صدقهما وكذبهما حينئذ والتناقض يشترط فيه صدق احداهما وكذب الأخرى مثال اختلافهما فى الموضوع أو المحمول زيد يصلى وعمرو لا يصلى زيد يصلى وعمرو لا يقرأ فان هاتين القضيتين يصح صدقهما معا وكذبهما معا وصدق احداهما وكذب الأخرى ومثال اختلافهما فى الزمان نبينا صلى الله عليه وسلم صلى الى بيت المقدس وتريد قبل نسخ التوجه اليه نبينا صلى الله عليه وسلم لم يصل الى بيت المقدس وتريد بعد النسخ فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا كاذبتين ومثال اختلافهما فى المكان نبينا صلى الله عليه وسلم قد فرض عليه الجهاد وتريد بالمدينة نبينا صلى الله عليه وسلم لم يفرض عليه الجهاد وتريد بمكة فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا كاذبتين وكذا قولك زيد جالس أى فى الدار زيد ليس بجالس أى فى السوق فانه يجوز صدقهما وكذبهما ومثال اختلافهما فى الشرط اللون مفرق للبصر أى بشرط كونه بياضا اللون ليس بمفرق للبصر أى بشرط كونه سوادا فهاتان صادقتان لاختلاف الشرط فيهما ولو عكس ذلك الشرط لكذبتا ومثال اختلافهما بالكل والجزء الثلاثة عدد فرد وتريد المجموع الثلاثة ليست بعدد فرد وتريد بعضها وهو الاثنان فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبتا ومثال اختلافهما بالقوة والفعل الخمر فى الدن مسكر أى بالقوة الخمر فى الدن ليس بمسكر أى بالفعل فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبتا ومثال اختلافهما بالاضافة زيد ابن وتريد لعمرو زيد ليس ابنا وتريد لخالد فان كان ابنا لعمرو صدقتا والا كذبتا ومنهم من اختصر هذه الوحدات الثمانية فردها بعضهم الى ثلاثة وحدة للموضوع والمحمول والزمان وأدخل وحدة الشرط والكل والجزء فى وحدة الموضوع لأنا اذا قلنا اللون مفرق للبصر أى بشرط كونه أبيض اللون غير مفرق للبصر أى بشرط كونه غير أبيض أو قلنا الزنجى أسود أى بعضه الزنجى ليس بأسود أى كله فاللون الأبيض خلاف غير الأبيض وبعض الزنجى خلاف كله وأدخل وحدة المكان والقوة والفعل والاضافة فى وحدة المحمول لأن الجلوس فى المسجد خلاف الجلوس فى الدار والاسكار بالفعل خلاف الاسكار بالقوة وأبوة زيد خلاف أبوة عمرو وردها بعضهم الى اثنتين وحدة الموضوع والمحمول وأدخل وحدة الزمان فى وحدة المحمول كالمكان وردها بعضهم الى واحدة وهى وحدة النسبة الحكمية لأن جميع ما تقدم يرجع اليها فان نسبة المحمول الى أحد الموضوعين مغايرة لنسبته الى الآخر ونسبة أحد المحمولين الى موضوع مغايرة لنسبة الآخر اليه ونسبة أحد المحمولين الى موضوع بشرط مغايرة

والنقيضان عبارة عن ثبوت شئ ونفيه نحو زيد موجود زيد ليس بموجود وهذا

لنسبة الآخر اليه بغير ذلك الشرط وهكذا اذاعلمت ذلك فقوله ثبوت شيء أو نفيه صادق بما اذا كان المنفي مغايرا للمثبت امافي الموضوع أو المحمول الى غير ذلك مما مر مع أنه لا تناقض بينهما حينئذ لجواز صدقهما أو كذبهما والتناقض لابد فيه من صدق أحد الشيئين وكذب الآخر ولا يوجد ذلك الا عند الاتحاد في جميع مامر وحاصل الجواب أنا لا نسلم أن قوله ثبوت شيء أو نفيه صادق بما ذكر لأن الضمير في أو نفيه راجع للأمر المثبت ولاشك أنه عند اختلال شرط من الشروط السابقة لا يصدق وأن المنفي هو المثبت نفسه بل غيره بالاعتبار كما تقدم ايضاحه والمعنى ثبوت أمر ونفي ذلك الأمر بعينه ولا يكون المنفي هو المثبت بعينه الا عند الاتحاد في جميع مامر وهذا معنى ماسبق من أن الشرط اتحاد النسبة الحكمية واعلم أنه يدخل في تعريف النقيضين العدم والملكة بمعنى أنه يستغني بالنقيضين عنهما باعتبار الاثبات والنفي في كل لا بمعنى أنهما من أفراد النقيضين لأن من لازم النقيضين أنهما لا يرتفعان وأنهما يقتسمان الصدق والكذب أي يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا ولا كذلك العدم والملكة فيهما وأيضا فالنفي في تقابل العدم والملكة مقيد بنفي الملكة عما من شأنه أن يتصف بها بخلافه في النقيضين فانهما نوعان متباينان ليس أحدهما من أفراد الآخر فلا يصح تفسير الدخول بالمعنى الثاني (قوله اصطلاح الأصوليين) الظاهر أن المراد بهم أرباب أصول الفقه لأن أرباب أصول الدين كثيرا ما يمشون على اصطلاح المناطقة ويحتمل أن المراد بهم أرباب أصول الدين وقوله ولأهل المنطق اصطلاح آخر وهو أنهم جعلوا المتنافيات أربعة الضدان والمتضايفان والنقيضان والعدم والملكة فهذه الأربعة لا يمكن اجتماعها بخلاف الخلافين كالقيام والضحك فانه يمكن اجتماعهما فليسا متنافيين وكذا المثلان كبياض وبياض فجملة الأقسام عندهم ستة وأما الأصوليون فأدرجوا المتضايفين في المتضادين والعدم والملكة في النقيضين كما علمت مما مر وزاد الخلافان والمثلان فالمعلومات حينئذ منحصرة في أربعة المثلين والضدين والخلافين والنقيضين فالخلافان يجتمعان ويرتفعان كالبياض والقعود والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان أمران مختلفان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان والمثلان أمران متفقان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان وعدم اجتماع المثلين كالبياضين مذهب الفلاسفة وتبعهم أهل السنة خلافا للمعتزلة وعلى كل من القولين حجج مقررة في محلها منها على الثاني أن المصبوغ يختلف سواده باعادته للقدر مرة بعد أخرى فشدة سواده من اجتماع سوادين فأكثر وأجاب الأول بأنها أنواع من السواد تتعاقب على المصبوغ واحدا بعد واحد لا أنها مجتمعة قال شيخ شيخنا سيدي محمد الصغير وهذا ليس بظاهر فالمختار هنا مذهب المعتزلة * واعلم أن تنافي النقيضين كزيد قائم زيد ليس بقائم ضروري لا يحتاج الى دليل لأن النفي والاثبات لا يجتمعان بالضرورة بخلاف تنافي الضدين كالسواد والبياض فانه نظري يحتاج لدليل والدليل عليه أنهما لو اجتمعا للزم عليه اجتماع النقيضين بيانه أن السواد مثلا يلزمه لا بياض والبياض يلزمه لا سواد اذ يلزم من صدق سواد صدق لا بياض ومن صدق بياض صدق لا سواد فلو اجتمع السواد والبياض لزم عليه اجتماع سواد ولا سواد الذي هو البياض وبياض ولا بياض الذي هو السواد فيلزم عليه اجتماع النقيضين وهو باطل بالضرورة كما علمت فالمنافاة بين الضدين ليست ذاتية بل لما يلزم على اجتماعهما من اجتماع النقيضين كما تقرر بخلاف المنافاة بين النقيضين فانها ذاتية فتنافيهما أقوى من تنافي الضدين لما ذكر ولأن تنافيهما بالذات وتنافي الضدين بالعرض وبيانه أن الخير مثلا يوصف بكونه خيرا وهو ذاتي له وبكونه ليس شرا وهو عرضي له وكونه ليس بخير ينافي الذاتي وهو الخير وكونه شرا ينفي العرضي وهو كونه ليس شرا ولاشك أن النافي للذاتي وهو كونه ليس بخير هو النقيض لأن الخير نقيضه لا خير والنافي للعرضي وهو كونه شرا هو الضد لأن الخير ضده شر فيلزم أن يكون تنافي الضدين أقوى منه تنافي النقيضين وهو المطلوب (قوله بل التحقيق الخ) اضراب ابطالي لقوله العدم نقيض

اصطلاح الأصوليين ولأهل المنطق اصطلاح آخر غير هذا فانظر ذلك في شرح الشيخ لهذا المحل ولما كانت هذه المستحيلات منافيات للواجبات كان عددها كعددها وترتيبها كترتيبها الأول من المستحيلات للأول من الواجبات والثاني للثاني الى آخرها

(ص) وهي العدم والحدوث وطر والعدم

(ش) العدم نقيض الوجود وليس بضد بل التحقيق أنه مساو لنقيض الوجود

الوجود كأنه قال ما ذكر من أنه نقيض الوجود خلاف التحقيق والتحقيق أنه مساو لنقيضه اذ نقيض الوجود لا وجود ولا وجود مساو للعدم هكذا قاله الشارح وهو مبنى على القول بعدم ثبوت الواسطة بين الوجود والعدم وهى الأحوال أما على القول بثبوتها كما هو طريقة المصنف فالتحقيق أنه أخص من نقيض الوجود لأن نقيضه لا وجود وهو أعم من العدم لصدقه بهو بالحال (قوله والحدوث نقيض القدم) أى بناء على تفسير الحدوث بالمعنى المجازى الآتى فى كلامه على ما سيأتى أما على تفسيره بالمعنى الحقيقى وهو الوجود بعد العدم فيكون التقابل بينه وبين العدم تقابل الشىء والأخص من نقيضه لأن نقيض الوجود بعد العدم لا وجود بعد عدم وهو صادق بالعدم وبالحال اذ لا تتصف بالوجود بل بالثبوت (واعلم) أن عطف الحدوث وطرو العدم على العدم بالنظر لتسلط الاستحالة على كل من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم لأن استحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الحدوث وطرو العدم لأن الأول فى قوة قضية كلية قائلة لا عدم يثبت له تعالى لا سابقا ولا لاحقا ولا شك أن هذا أعم من استحالة العدم السابق والعدم اللاحق ومعلوم أن استحالة العدم مساو يقولو جوب الوجود فيكون وجوب الوجود مستلزما لوجود القدم والبقاء فعطفهما عليه من عطف اللازم على الملزوم أو الخاص على العام وليس المراد بالعام الكلى وبالخاص الجزئى المندرج تحته حتى يرد أن ذلك لا يصح هنا لأن الوجود نفسى وما بعده سلبيان بل المراد بالعام كثير الأفراد وبالخاص قليل الأفراد ولا شك أن وجوب الوجود يحتمل الفردين وهما عدم قبول الانتفاء سابقا ولاحقا ووجوب القدم فرد واحد فقط وهو عدم قبول الانتفاء سابقا والبقاء عكسه فينفرد وجوب الوجود عن كل واحد فى الآخر وقد تقدم التنبيه على ذلك (قوله وكذا الطرو والعدم نقيض البقاء) فيه نظر بل هو من مقابلة الشىء والمساوى لنقيضه لأن نقيض طرو العدم لا طرو عدم وهو مساو للبقاء الذى هو نفى العدم الطارئ على ما سيأتى (قوله عبارة عن التجديد) الأولى أن يقول عن التجدد لأن التجديد تفسير للاحداث الذى هو فعل الفاعل فهو من أوصاف الشخص المجدد بخلاف التجدد فانه تفسير للحدوث الذى هو من أوصاف المتجدد أى الحادث ولو قال عبارة عن الوجود بعد عدم لكان أولى لأنه المعنى الحقيقى للحدوث بخلاف التجدد المذكور فانه معنى مجازى له فهو تعريف له بالمعنى الأعم والحاصل أن الحدوث حقيقة فى الوجود بعد عدم ويطلق مجازا على التجدد بعد عدم الشامل للوجود والحال فاطلاقه على ما يعم الأمرين مجاز لأن الحادث كما فى المواقف حقيقة فى الموجود بعد العدم فيكون الحدوث هو الوجود بعد العدم (قوله فيستلزم) أى الحدوث سبق العدم أى العدم السابق فهو فى قوة قولك عدم فيكون نقيض القدم الذى هو عبارة عن نفى العدم لأن التقابل بين النفى والاثبات تناقض كما سيذكره فالتناقض بينهما باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذى هو نقيض للاعدم المساوى لنفى العدم الذى هو معنى القدم وفيه نظر لأن مقتضاه أن مجرد مقابلة الاثبات للنفى ولو كان ذلك النفى باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا يكفى فى التناقض وليس كذلك بل لا بد فيه من التصريح بالاثبات والنفى كقولك عدم لا عدم ووجود لا وجود وزيد لا زيد وزيد قائم زيد ليس بقائم فلا يلزم من المنافاة بين الأمرين فى المفهوم أن يكونا نقيضين اذ هى أعم وهو أخص لأنه لا بد فيه من التصريح بالنفى والاثبات كما مر ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص والحاصل أن فى كلامه مناقشة من ثلاثة أوجه الأول أن تعريفه الحدوث بالتجديد الخ تعريف بالأعم الثانى أن المناسب أن يقول التجدد لا التجديد الثالث أنه جعل بين القدم والحدوث تناقضا باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذى هو نقيض للاعدم الذى هو مساو لقوله انتفاء العدم فقد استعان على اثبات التناقض بواسطتين وهذا لا يكفى فى اثبات التناقض بل لا بد من التصريح بالايجاب والسلب كما مر وفيه مناقشة من وجه آخر سبق التنبيه عليها فى مبحث الصفات وهى أن كلامه يقتضى أن كلا من القدم والبقاء ليس من صفات السلوب لأن نفى العدم السابق هنا معناه الوجود المستمر فى جانب الماضى الى غير نهاية ونفى العدم اللاحق معناه الوجود المستقبل الى غير نهاية

والحدوث نقيض القدم وكذا الطرو والعدم نقيض البقاء لأن القدم عبارة عن نفى العدم السابق للوجود والحدوث عبارة عن التجديد بعد عدم فيستلزم سبق العدم الوجود ونحو هذا والبقاء عبارة عن نفى العدم اللاحق للوجود وطرو العدم وهو الفناء عبارة عن ثبوت العدم اللاحق للوجود

وذلك

والتقابل بين الثبوت والنفي تناقض

(ص) والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما أي تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ أو يكون عرضا يقوم بالجرم أو يكون في جهة للجرم أو له هو جهة أو يتقيد بمكان

وذلك مخالف لما مر من عد المصنف لهما من صفات السلوب فلو فسر الأول بعدم الأولية أو عدم افتتاح الوجود والثاني بعدم الآخرية أو عدم انتهاء الوجود لكان أولى (قوله والتقابل بين الثبوت والنفي تناقض) فيه أمران

* الأول ما مر من أن النفي المضاف للعدم وجود مستمر وحينئذ يكون المعنيان ثبوتيين ولا تناقض بينهما

* الثاني ما مر أيضا من أن كلامه يفيد أن مجرد مقابلة الثبوت للنفي يعد تناقضا ولو كان ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا وليس كذلك بل لا بد فيه من التصريح بالنفي كما هو المفهوم من عباراتهم كقولك وجود لا وجود وزيد لا زيد وأما الجواب عن هذا بأن الشارح جار على طريقة الأصوليين الذين يجعلون العدم والملكة من جملة النقيضين فتكون هذه الأمور المذكورة من النقيضين باعتبار كون المقابلة فيهما من مقابلة العدم والملكة والعدم والملكة لا يلزم أن يصرح فيهما بالنفي ففيه نظر لعدم انطباق ضابط العدم والملكة على ذلك اذ لا يصح أن يقال الحدوث مثلا ملكة والقدم عدم لأن العدم المقابل للملكة هو عدم الملكة عما من شأنه أن يتصف بها كما قالوه في العمى والبصر وهذا غير متحقق هنا كما يظهر بالتأمل الصادق اذ لا يصح أن يقال القدم عدم الحدوث عما من شأنه أن يتصف بالحدوث لفساده ولا أن القدم مثلا ملكة والحدوث عدم لفساده اذ القدم مثلا معناه عدم فلا يصح أن يجعل ملكة (قوله والمماثلة للحوادث) تقدم أن معنى مخالفته تعالى للحوادث أن ذاته ليست كذات الحوادث وصفاته ليست كصفات الحوادث وأفعاله ليست كأفعالهم فتكون المماثلة للحوادث كون ذاته وصفاته وأفعاله كذات وصفات وأفعال الحوادث وقد تكلم المصنف على نفي هذه الأمور الثلاثة فأشار للأول بقوله بأن يكون جرما الخ وللثاني بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث وللثالث بقوله أو يتصف بالأغراض الخ فقوله أو يكون عرضا لا حاجة له لأن كلامه أولا في نفي مماثلته للحوادث في ذاته بمعنى أن ذاته ليست كذوات الحوادث فمعلوم أن ذواتهم ليست أعراضا (قوله بأن يكون جرما) الباء للسببية كما يدل عليه ما سيأتي في الشارح حيث قال وكذا يستحيل عليه ما يستلزم الخ فجعل كونه في جهة للجرم مستلزما للمماثلة والمستلزم للشيء سبب فيه وانما عبر بالجرم دون الجسم لأن الجرم أعم منه لشموله الجوهر الفرد والجوهر المركب واختصاص الجسم بالثاني ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص دون العكس والذات أعم من الثلاثة لا نفرادها عنها في ذات الله تعالى وهل يطلق على الله ذات أو لا منعه قوم وأجازه آخرون وهو الصحيح (قوله أي تأخذ ذاته العلية) بالرفع تفسير للجرم بلازمه اذ الأخذ المذكور من لوازم الجرم ويحتمل النصب تفسيرا لقوله يكون الخ وقوله قدرا أي مقدارا وقوله من الفراغ صفة له أي مقدارا كائنا من الفراغ ويحتمل تعلقه بتأخذ أي تأخذ من الفراغ قدرا وقوله أو يكون عرضا الخ أي بحيث يكون نعتا والجرم منعوتا وهو بالنصب عطفا على يكون وكذا ما بعده وقوله يقوم على حذف أي التفسيرية ليناسب ما قبله (قوله أو يكون في جهة للجرم) بأن يكون عن يمين الجرم أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أو خلفه والمراد بالجرم كرة العالم العرش وما حوى ويحتمل أي جرم كان وهو الأظهر وقوله أو له هو جهة أي بأن يكون له هو يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف وعطفه على ما قبله من عطف الخاص على العام ان قلنا بالمرجوح من أن الجهة خاصة بالنوع الانساني دون غيره حيوانا كان ذلك الغير أولا فلا تضاف الجهة اليه الا بواسطة الانسان فتقول كل من له جهة من الأجرام كالانسان فهو في جهة وليس كل من هو في جهة منها له جهة وعلى هذا يكون قولهم عن يمين المنبر مثلا على حذف مضاف أي يمين الجالس عنده مثلا والتحقيق أنها ليست خاصة به وعليه فكل من في جهة لشيء فله جهة وليس كل من له جهة هو في جهة وذلك كالعالم بجملته فان له جهة وليس هو في جهة لشيء (قوله أو يتقيد بمكان) أي يحل فيه كأن يكون فوق العرش وليس المراد بالتقييد بالمكان اختصاصه به دون غيره أو دوام استقراره فيه وان كان ذلك هو المتبادر من لفظ التقييد والمكان عند أهل السنة هو الفراغ الذي يحل فيه الجرم وحينئذ يكون قوله أو يتقيد الخ مستغنى عنه بقوله أي تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ وعند جمهور الفلاسفة هو

أو زمان أو تتصف ذاته العلية بالحوادث أو يتصف بالصغر أو الكبر أو يتصف بالأغراض فى الأفعال والأحكام

(ش) المماثلة للحوادث نقيض المخالفة لأن المماثلة عبارة عن الاتفاق فى جميع صفات النفس فيما يجب ومايستحيل ومايجوز والمخالفة عبارة عن نفى المماثلة والتقابل إبين النفى والاثبات تقابل النقيضين والحوادث جمع حادث

السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى كباطن الكوز المماس لظاهر الماء وعلى هذا لا يكون وسط الماء فى مكان واذا حمل كلام المصنف على هذا الا يكون مستغنى عنه (قوله أو زمان) أى أو يتقيد بزمان أى يحل فيه والمراد بالحلول فى الزمان دورانه عليه بأن تدور عليه الأفلاك أو يكر عليه الجديدان الليل والنهار (واعلم) أنه اختلف فى الزمان فقيل هو حركة الأفلاك أى دورانها وقيل هو نفس الأفلاك وقيل هو مقارنة متجدد معلوم لمتجدد موهوم ازالة للابهام كقولك آتيك طلوع الشمس فعلى فرض علم طلوع الشمس وجهل الاتيان عنده يكون الزمان مقارنة الأول للثانى أى الطلوع للاتيان وعلى فرض عكسه يكون الزمان مقارنة الثانى للأول أى الاتيان للطلوع وقيل هو متجدد معلوم يقارنه متجدد موهوم فعلى فرض علم طلوع الشمس فى المثال المذكور يكون هو الزمن وعلى فرض علم الاتيان يكون هو الزمن والقولان الأولان للحكماء والأخيران لأهل السنة فالزمان على الأول عرض وهو الحركات وعلى الثانى جوهر وهو الأفلاك وعلى الأخيرين أمر اعتبارى (قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث) أى كقدرة حادثة أو ارادة حادثة (قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر) بمعنى قلة الأجزاء أو كثرتها كما يعلم من تفسير الشارح الصغير والكبير بما يأتى (قوله أو يتصف بالأغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل المترتبة عليه كالماء المترتب على حفر البئر فانه باعث على الحفر اذ لولاه ما حصل حفر فالغرض متقدم فى الذهن متأخر فى الوجود ولذا قالوا أول الفكر آخر العمل فان الانسان يفكر أولا فى الماء مثلا والذى يخرج فيحفر البئر ثم يترتب على حفرها الماء الذى سبق الفكر فيه وكذا الاشتغال بالعلم لأجل صير ورتك عالما فالغرض يفعله الشخص لأجل أن يتكمل به والمولى لا يفعل الأفعال كايجاد زيد وعمرو والسماء والأرض لغرض وهو تعظيم الخلق له وعبادتهم له فيرتفع بسبب ذلك لأنه لا يفعل كذلك الا الناقص المفتقر والله سبحانه وتعالى غنى عن كل ماسواه وانما ذكر أنواع المماثلة العشرة وان كان بعضها داخلا فى بعض كما تقدم التنبيه عليه تعريضا لجميع من يقول ببعض شئ منها ولأن المطلوب فى العقائد التصريح بكل عقيدة على حدتها فلا يكتفى فيها بدلالة الالتزام (قوله فى الأفعال) أى ايجاد الأفعال أو المراد بالأفعال نفس الايجاد كايجاد زيد وعمرو مثلا والأحكام اى الأحكام الشرعية فليس هناك باعث يبعثه على ذلك مما سيأتى قريبا (قوله نقيض المخالفة) التحقيق أن المقابلة بينهما من مقابلة الشئ والمساوى لنقيضه لأن نقيض المماثلة لا مماثلة وهو مساو للمخالفة (قوله لأن المماثلة الخ) هذا بيان لمعناها الأصلى والمراد هنا استحالة المماثلة مطلقا أى فى جميع الصفات أو بعضها والأول اصطلاح المناطقة والثانى اصطلاح المتكلمين وكان المناسب الجرى عليه فيفسرها بالمشابهة ولو من بعض الوجوه (قوله فى جميع صفات النفس) عرف المصنف فى شرحه صفات النفس بأنها التى لا تتقرر حقيقة الذات بدونها واعترضه السكتانى بأنه اما أن يريد التقرر ذهنا بمعنى التعقل أو خارجا بمعنى التحقق وعلى كل يرد عليه اللوازم البينة بالنسبة لملزومها كالشجاعة للأسد والزوجية للأربعة فانه لا تتقرر ذات الملزوم فى الذهن ولا فى الخارج من الذهن بدونها فيكون التعريف غير مانع لدخول ماذكر فيه مع أنه ليس صفة نفسية وأجيب بأن المراد مالا يتقرر حقيقة الذات الا مع حضورها فيخرج ما كان تعقله تابعا لتعقل شئ آخر كاللوازم المذكورة فان تعقلها عقب تعقل الملزومات لأن اللازم من حيث كونه لازما يتأخر تعقله عن تعقل الملزوم بخلاف صفات النفس فانه لا يمكن حضور الموصوف الا مع حضورها فتعقلها مصاحب لتعقله لا تابع له (قوله فيما يجب الخ) بدل من قوله فى جميع صفات النفس أشار به الى أن المراد بصفات النفس ما يجب لها وما يستحيل وما يجوز عليها هكذا قرره شيخنا فى درسه والذى ذكره المصنف فى شرحه أن المراد بصفات النفس ما كان داخلا فى حقيقة الموصوف بأن يكون جزأ من أجزاء حقيقته كالحيوانية والناطقية بالنسبة لزيد وعمرو مثلا فالمتماثلان هما المتساويان فى جميع أجزاء حقيقتهما لا فى بعضها ولا فى العرضيات وهى الصفات الخارجة عن الحقيقة فزيد مثلا انما عاثله من

والحادث هو المتجدد بعد عدم وهو المعبر عنه بالعالم وهو منحصر فى الجواهر والأعراض كما سيأتى وهى الأجرام وحقيقة الجرم هو كل ما
ملأ قدرا من الفراغ كالحجر والشجر وذوات الحيوانات فيستحيل فى حقه تعالى أن يكون جرما تأخذ ذاته العلية
قدرا من الفراغ كسائر الأجرام تقدس الله عن ذلك أو يكون عرضا يقوم بالجرم وهو النوع الثانى من العالم والعرض كل صفة حادثة كالبياض والحمرة والسواد والصفرة وسائر الألوان وكالحركة أيضا والسكون وكذا يستحيل عليه ما يستلزم مماثلته للحوادث بأن يكون فى جهة للجرم بأن يكون فوق الجرم أو تحت الجرم أو يمين الجرم أو شمال الجرم أو أمامه أو خلفه لأنه لو كان فى جهات الجرم لزم أن يكون متحيزا وكذا يستحيل عليه أن يكون له جهة لأن الجهة من لوازم الجرم لأن فوق من عوارض عضو الرأس وتحت من عوارض عضو الرجل ويمين من عوارض العضو الأيمن وشمال من عوارض العضو الشمال وأمام من عوارض البطن وخلف من عوارض الظهر وكذا يستحيل عليه أن
يكون موصوفا بالصغر والكبر لأن الصغير ما قلت أجزاؤه والكبير ما كثرت أجزاؤه وكذا يستحيل عليه أن يتصف بالأغراض الى آخرها والغرض المصلحة التى اشتمل عليها الفعل أو الحكم لأنه لا يفعل ويحكم كذلك الا المقهور المحتاج لأن يتكمل به والله تعالى هو الفاعل المختار الغنى عن جميع المخلوقات (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه بأن يكون صفة

يساويه فى جميع أجزاء حقيقته وهى الحيوانية والناطقية بخلاف المساوى له فى بعضها كالفرس المساوى له فى الحيوانية فقط أو فى العرضيات كالبياض المساوى له فى الحدوث وصحة الرؤية مثلا فليس مثلا له وعلى هذا يكون قوله فيما يجب الخ لازما للاتفاق فى جميع صفات النفس لا تفسيرا للصفات المذكورة وهذا مبنى على اصطلاح المناطقة أما المتكلمون فالأجسام كلها متماثلة عندهم فى تركبها من الجواهر مثلا يجوز على كل واحد منها ما جاز على الآخر ولا تختلف الا بالعوارض فالحيوانية والناطقية عندهم من العوارض بالنسبة لزيد وعمرو وكذا الحيوانية والصاهلية بالنسبة للفرس فذات زيد مثلا مساو بذات الفرس فى أن كلا يأخذ قدرا من الفراغ ويحتاج الى مخصص ويقبل الأعراض الى غير ذلك (قوله والحادث هو المتجدد الخ) هذا تعريف بالأعم لشموله الأحوال الحادثة والأمور الاعتبارية والا فحقيقة الحادث هو الموجود بعد عدم واطلاقه على الأحوال الحادثة والأمور الاعتبارية مجاز كما مر (قوله وهو المعبر عنه بالعالم) فيه أن المتجدد أعم من الجواهر والأعراض لشموله الأحوال الحادثة والأمور الاعتبارية كما علمت وكل من الجواهر والأعراض خاص بالأمر الوجودى فلا يصح قوله وهو منحصر الخ ويمكن أن يقال مراده بالمتجدد الموجود بعد عدم بقرينة قوله وهو منحصر الخ والعالم بفتح اللام على الأشهر سمى بذلك لأنه علامة على وجود صانعه وبكسرها على قلة سمى بذلك لأنه سبب فى علم صانعه (قوله وهو) أى العالم منحصر الخ أى على رأى منكر الأحوال أما على رأى مثبتها فهو ثلاثة الجواهر والأعراض والأحوال وحينئذ يراد بالمتجدد الثابت فى الخارج بعد عدم أى فى خارج الأذهان أعم من أن يكون ثابتا فى خارج الأعيان أولا فيدخل فيه الأحوال ويخرج عنه الأمور الاعتبارية فانها ليست من العالم وان كانت حادثة بمعنى متجددة بعد عدم على ما مر وهذا كله بناء على القول بعدم اثبات المجردات وهى الأمور المجردة عن المادة أى عن الجرمية والعرضية كالملائكة والأرواح والعقول العشرة أما على القول باثباتها وهو قول الفلاسفة والغزالى فتكون من جملة العالم ولا يكون منحصرا فيما ذكر (قوله وهى الأجرام) الضمير عائد على الجواهر أى والجواهر هى الأجرام (قوله وحقيقة الجرم) أى ماهيته وتعريفه وفيه أن التعريف لا يصدق بكل لأنها للأفراد وهو للماهيات الا أن يقال انه ضابط لا تعريف وحينئذ ففى تعبيره بالحقيقة تساهل والأولى أن يقال وضابط الجرم الخ وقوله كالحجر أى ما صدقاته لأنها هى التى تملأ فراغا لا حقيقته لأنها أمر ذهنى (قوله والعرض كل صفة حادثة) أشار به الى أنه أخص من مطلق الصفة لانفرادها عنه فى صفة المولى تبارك وتعالى وهل الأعراض تبقى زمانين أولا خلاف والصحيح الأول كما مر وعلى الثانى فالصحيح أن الله تعالى يخلق مثلها بعد انعدامها ولا يجددها بأعيانها بعد انعدامها (قوله بأن يكون فى جهة للجرم الخ) الصحيح أن معتقد الجهة لا يكفر كما قاله ابن عبد السلام وقيده النووى بكونه من العامة (قوله لأن فوق من عوارض عضو الرأس) الاضافة للبيان أى من عوارض عضو هو الرأس وكذا يقال فيما بعده والجهة أمر اعتبارى لا وجود له (قوله لأن الصغير الخ) يؤخذ منه تعريف الصغر والكبر بقلة الأجزاء وكثرتها كما مر فلا يطلق عليه تعالى كبير بمعنى كثير الأجزاء أما بمعنى عظيم فوارد كما فى قوله تعالى الكبير المتعال (قوله المصلحة) أى العلة الباعثة على الفعل أو الحكم وليس المراد بها الحكمة لأن أفعاله تعالى لا تخلو عن حكمة فى الواقع ونفس الأمر وان لم تصل اليها عقولنا وقوله التى اشتمل عليها الفعل أو الحكم أى ترتب عليها خارجا أما بحسب الذهن فهى مرتبة عليه كما مر (قوله بأن يكون صفة) اعلم

يكون الخ تفسير للنفى وهو قوله أن لا يكون والمحل هو الذات والمخصص بكسر الصاد هو الفاعل (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا بأن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته أو صفاته أو يكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الأفعال (ش) هذا آخر نقائض الصفات السلبية وقوله بأن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته الخ تفسير لقوله أن لا يكون واحدا والتركيب اجتماع جوهرين فأكثر هذا هو الكم المتصل والمماثلة فى الذات هو الكم المنفصل وكذلك فى الصفات بأن يكون لأحد من المخلوقات صفة مثل صفة من صفات الله تعالى ولا اعتبار بالموافقة فى التسمية وانما المحال أن يكون للعبد قدرة يخرج بها الأشياء من العدم الى الوجود أو لإرادة عامة التعلق لا تعارض أو علم يحيط بجميع المعلومات ونحو ذلك من خصائص صفات الألوهية وقوله يكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الأفعال هذا هو الكم المنفصل فى الأفعال

أن ذات المولى كذوات الحوادث فى أنه يستحيل على كل أن يكون صفة وحينئذ فلا حاجة لقوله بأن يكون صفة لأنه معلوم الاستحالة وتقدم الجواب أنه أتى به للرد على النصارى (قوله يقوم بمحل) صفة كاشفة لأنه يلزم من كونه صفة قيامه بمحل (قوله أو يحتاج الخ) لا يصح جعله معطوفا على يقوم بمحل لاقتضائه أن الاحتياج الى مخصص من جملة لوازم كونه صفة وليس كذلك بل يحتمل عطفه على صفة بتقدير محذوف والتقدير بأن يكون صفة يقوم بمحل أو حادثا يحتاج الى مخصص ويحتمل عطفه على يكون الثانية والتقدير بأن يكون صفة الخ وبأن يحتاج الخ فهو من جملة تفسير النفى والمعنى أن عدم القيام بالنفس مفسر بكونه صفة وبالاحتياج الى مخصص اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن كونه حادثا باطل لما تقدم من وجوب قدمه فهذا معلوم ضمنا من العدم وانما ذكر لما تقدم غير مرة (قوله تفسير للنفى) أشار به الى أن الباء للتفسير وتسمى باء التصوير أيضا (قوله بأن يكون مركبا فى ذاته) اعترض بأن كلامه قاصر على نفى الكم المتصل فى الذات ولا يشمل نفى الكم المتصل فى الصفات وأجيب بجوابين الأول أن قوله أو صفاته معطوف على ذاته فى الموضعين أو محذوف نظيره من الأول لدلالته عليه الثانى أن المراد بالتركيب فى الذات ما يشمل تركيبها باعتبار أجزائها وباعتبار ما قام بها من الصفات بأن تكون ذاته العلية مركبة من جزأين فأكثر وبأن يكون ذا صفات متماثلة كعلمين وقدرتين مثلا لا يقال لو صدق التركيب فى الذات باعتبار ما قام بها من الصفات كما صدق باعتبار ما منه تركبت لدخل فيه أيضا التركيب باعتبار المعانى المختلفة كالقدرة والارادة والعلم وغيرها فيلزم أن لا تتصف الذات بها والوجوب الوحدانية لها لأنا نقول لا يتوهم وجوب الوحدانية باعتبارها بعد ما ذكره المصنف من وجوب اتصافه تعالى بها والتأويل المذكور انما احتيج اليه لمحاولة وحدانية الصفات المتماثلة بمعنى أنه لا تعدد فى صفات الذات بأن يكون له تعالى قدرتان أو علمان مثلا اذ لا يدخل هذا القسم فى كلامه بحسب ظاهره الا بذلك التأويل فلا بد منه لادخال ذلك فى كلامه ولا يضر التوهم المذكور لاندفاعه بما تقدم (قوله أو يكون معه فى الوجود مؤثر الخ) فيه رد على المعتزلة القائلين ان العبد يخلق أفعال نفسه كما سيأتى قريبا وهو معطوف على يكون الواقع تفسيرا للنفى أى أنه يستحيل عليه تعالى نفى الوحدانية المفسر بالتركيب والمماثلة بالذات وبالصفات وبثبوت مؤثر معه فى فعل فعدم التركيب والمماثلة ينفيان الكم المتصل والمنفصل فى الذات والصفات وعدم ثبوت مؤثر معه ينفى الكم المنفصل فى الأفعال على ما سيأتى فقيد الوحدانية ينفى عنه تعالى خمسة أمور كما مر وأما السادس وهو الكم المتصل فى الأفعال بمعنى وجود أفعال كثيرة صادرة عنه تعالى وحده فهو ثابت لا يصح نفيه لأنه الموجد لجميع الأشياء (قوله هذا هو الكم المتصل) ظاهره أن الكم المتصل هو نفس الاجتماع وليس كذلك بل هو المقدار الذى هو أمر اعتبارى كما مر الا أن يؤول فى كلامه بأن يقال والناشئ عن هذا الاجتماع هو الكم المتصل وقوله والمماثلة فى الذات هو الكم المنفصل فيه أيضا مسامحة لأن الكم المنفصل هو العدد الحاصل من اجتماع مثلين فأكثر ويمكن تأويله أيضا بأن يقال وما يتحقق به المماثلة فى الذات وهو وجود المماثل لها يتحقق بها الكم المنفصل لوجود العدد حينئذ وقوله وكذلك فى الصفات يمكن شموله للكم المتصل والمنفصل فيها بأن يجعل التشبيه تاما فيكون قوله وكذلك فى الصفات معناه أن التركيب فى الصفات اجتماع صفتين متماثلتين فأكثر وهو الكم المتصل فى الصفات والمماثلة فيها هو الكم المنفصل وفيه ما مر من المسامحة وامكان التأويل وحينئذ تكون الباء فى قوله بأن يكون الخ بمعنى الكاف أى وكأن يكون له قدرتان فأكثر أو علمان فأكثر (قوله لا تعارض) بالبناء للمجهول وهو وصف لازم مؤكد لما قبله اذ يلزم من عمومها أن لا يعارضها معارض بصفة مثلها (قوله هذا) أى ثبوت مؤثر معه تعالى فى الوجود هو الكم المنفصل وفيه ما مر من المسامحة وامكان التأويل وفيه أيضا مناقشة أخرى وهى أن ظاهر عبارته يفيد أن الأفعال فيها كم متصل أيضا مع أن قوة كلام المصنف فى جميع كتبه تقتضى أن الاتصال والانفصال أى مجموعهما لا يعرض للأفعال قال شيخنا

وهو أعم مما قبله وذلك ينفي أن يكون لشيء من الأسباب العادية تأثير فيما قارنها فلا أثر للنار في الاحراق ولا للطعام في الشبع

ولا للسكين في القطع والا لزم أن لا يكون مولانا واحدا في أفعاله فمن اعتقد أن شيئا من الأسباب العادية يؤثر بطبعه أي بذاته وحقيقته فلا نزاع في كفره وان كان يعتقد حدوث الأسباب العادية وليست تؤثر بطبعها وانما الله خلق فيها قوة وبتلك القوة تؤثر فهو فاسق مبتدع وفي كفره قولان الراجح عدمه ومن هذا من اعتقد أن العبد يؤثر فعله بالقدرة التي خلقها الله فيه ومن اعتقد حدوث الأسباب وأنها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة جعلها الله فيها وانما المؤثر هو الله عز وجل لكن التلازم بينها وبين ما قارنها عقلي لا يمكن تخلفه فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادي وربما جره ذلك الى الكفر بأن يجحد بعث الأجساد لأنه خلاف المعتاد وكذلك معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومن اعتقد حدوث الأسباب

وأنها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة جعلها الله فيها ويعتقد صحة التخلف بأن يوجد السبب العادي كالأكل والشرب ولا يوجد الشبع الذي هو المسبب وانما المؤثر في المسبب هو الله تعالى فهو الموحد الناجي بفضل الله من الهلاك (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى

ويمكن على بعد أن يصور الكم المتصل فيها بأن يكون له تعالى شريك لا يستقل بالفعل والمنفصل بأن يكون له تعالى شريك يستقل بالفعل على ما في ذلك من المسامحة السابقة لما علمت أن الكم المتصل المقدار والمنفصل العدد (قوله وهو أعم مما قبله) لصدقه بما اذا كان المؤثر قديما وبما اذا كان حادثا يعني أن المؤثر المنفي أعم من أن يكون قديما أو حادثا وأما المماثل المنفي في الذات والصفات فلا يكون الا قديما لأن الذات والصفات الحادثة ليست مماثلة لذاته تعالى وصفاته حتى ينفي وقوله وذلك أي عدم المؤثر المفهوم مما ذكر ينفي أن يكون لشيء من الأسباب الخ لشمول المؤثر للقديم والحادث (قوله فلا أثر) أي تأثير وقوله في الاحراق الأولى في الاحتراق لأن الناشيء عن النار هو الاحتراق لا الاحراق وقوله والا أي بأن كان لها تأثير فيما ذكر وقوله وحقيقته تفسير لما قبله وقوله فلا نزاع في كفره قال شيخنا يؤخذ من ذلك أن كل من بلغ عاقلا يجب عليه الاشتغال بعلم العقائد وأن العوام لا يعذرون وأما قول بعضهم انهم حشو الجنة فأجاب بعضهم عنه بأنه محمول على عوام ببلاد يشتغلون بعلم العقائد ولا يلزم من اشتغالهم بها أن يصيروا علماء وهو في السكتاني أيضا (قوله ومن هذا) أي ومن هذا القسم من اعتقد الخ فيكون مبتدعا وفي كفره القولان وانما كان من القسم المذكور لأن القدرة التي للعبد بمنزلة القوة التي هي في النار مثلا فيكون من اعتقد التأثير بالقدرة الحادثة كمن اعتقد تأثير النار مثلا بالقوة التي خلقها الله تعالى فيها ويحتمل أن اسم الاشارة عائد على اعتقاد التأثير بالقوة لكن على حذف مضاف من الثاني ليطابق الخبر للمبتدأ والتقدير ومن هذا أي اعتقاد التأثير بالقوة من اعتقد أي اعتقاد من اعتقد الخ (قوله فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادي) أي لأن الحكم العادي هو ما يمكن تخلفه (قوله وربما جره ذلك) أي اعتقاد التلازم وعدم امكان التخلف الى الكفر وانما لم يقل بكفره بالفعل لأنه لا يلزم من الاعتقاد المذكور تحقق المنجر اليه وهو جحد بعث الأجسام مثلا بالفعل وقوله بأن يجحد الباء للسببية وقوله لأنه خلاف المعتاد أي وهو لا يحكم الا بما جرت به العادة ولم تجر العادة بذلك فهؤلاء قلدوا العوائد وتمسكوا بظواهر من الكتاب والسنة قال السنوسي في المقدمات وأصل الكفر والبدع سبعة الايجاب الذاتي وهو اسناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل أو الطبع من غير اختيار والتحسين العقلي وهو كون أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة عقلا على الأغراض وهو جلب المصالح ودفع المفاسد والتقليد الرديء وهو متابعة الغير لأجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق والربط العادي وثبوت التلازم بين أمر وأمر وجودا أو عدما بواسطة التكرر والجهل المركب وهو أن يجهل الحق ويجهل جهله به والتمسك في عقائد الايمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية والجهل بالقواعد العقلية التي هي العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وباللسان العربي الذي هو علم اللغة والاعراب والبيان فكل واحد من هذه قد ينشأ عنه كفر مجمع عليه وقد ينشأ عنه بدعة فالايجاب الذاتي هو أصل كفر الفلاسفة الذين جعلوا ذات الله تعالى علة للممكن بلا اختيار والتحسين العقلي أصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات وأصل ضلال المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لخلقه والتقليد الرديء أصل كفر عبدة الأوثان وغيرهم حتى قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة أي ملة وانا على آثارهم مقتدون أي متبعون ولهذا لا يكفي التقليد في عقائد الايمان عند بعضهم كما مر والربط العادي أصل كفر الطبائعيين وضلال من تبعهم من جملة المؤمنين والجهل المركب أصل ضلال كثير كاعتقاد الفلاسفة تأثير الأفلاك والتمسك بظاهر القرآن والسنة ضلال الحشوية فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملا بظاهر الرحمن على العرش استوى أأمنتم من في السماء لما خلقت بيدي الى غير ذلك من الآيات (قوله وكذلك معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام) لأنها خارقة للعادة فلو قيل له ان النار لم تحرق ابراهيم عليه السلام مثلا لربما أنكره (قوله بفضل الله) أي لا بطريق الوجوب عليه بل ان شاء نجا وان شاء لم ينج فالألطف

هذه العبارة من الشارح (قوله العجز على ممكن) عداه بعلى اما لتضمين العجز معنى سلب القدرة وحينئذ تكون على متعلقة بالقدرة أو لأن على بمعنى عن ووجد فى بعض النسخ عن ولا اشكال عليها (قوله والعجز الخ) فى قوة التعليل لماقبله كأنه قال لأن العجز الخ وقوله أمر وجودى أى صفة موجودة يمكن الاطلاع عليها وجهوا ذلك فى الشاهد أى الحوادث بأن فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع من القيام مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وقوله على مذهب أهل السنة أى وأما عند أبى هاشم من المعتزلة فهو عدم ملكة القدرة فيكون أمرا عدميا وليس فى الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق أن الزمن ليس بقادر والممنوع من القيام قادر على هذا فالتقابل بينه وبين القدرة تقابل العدم والملكة ويبنى على الأول أعنى كون العجز صفة موجودة أنه لا يتعلق الا بالموجود فالقائم حال القيام عاجز عن القيام لا عن القعود والزمن عاجز عن القعود لا عن القيام فاذا كان قاعدا صح أن يقول عجزت عن القعود أى لا يمكننى دفعه ولا يصح أن يقول عجزت عن القيام لأنه ليس موجودا حينئذ وتعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض هكذا قال الأشعرى ورده بعضهم بأنه لا يلزم من كون الصفة موجودة أنها لا تتعلق الا بالموجود ألا ترى أن العلم والارادة مثلا صفتان وجوديتان ويتعلقان بالمعدوم فالعجز على تقدير أن يكون أمرا وجوديا وان لم يقم عليه دليل لا مانع من تعلقه بالمعدوم كما قاله فى شرح المقاصد فكون العجز أمرا عدميا مذهب المعتزلة تبعا للفلاسفة وكونه وجوديا مذهب أهل السنة وهو التحقيق ويتعلق بالموجود والمعدوم على التحقيق أيضا (قوله للدلالة على العموم) أشار بذلك الى أن ما اسمية صفة لممكن أتى بها لافادة عموم الممكنات كأنه قيل أى ممكن كان جرما أو عرضا أو غيرهما ان قدر فى العالم ما ليس بجرم ولا عرض وسئل الشبراملسى عمن قال لا يقدر الله أن يخرجنى من مملكته هل يكفر أم لا فأجاب أنه لا يكفر لأنه لا يمكن وجود مملكة لغيره يخرجه اليها فوجود مملكة لغيره مستحيل والقدرة لا تتعلق بالمستحيل (قوله وذلك الممكن) لا حاجة له للاستغناء عنه بما قبله ففيه اظهار فى مقام الاضمار (قوله التى تقارنها القدرة الحادثة) أى المخلوقة مع تلك الأفعال لا بعدها ولا قبلها لأن القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين على ما مر نعم هى مقدمة على الفعل فى التعقل (قوله أم لا) أى أم لم يكن من أفعال العبيد ولا من المسببات العادية وهو كثير كخلق السماء والأرض والجنة والنار وايجاد مثل ذلك وأحسن منه وأما قول الغزالى ليس فى الأمكان أبدع مما كان فقد تقدم الجواب عنه بأن معناه أنه لا يوجد أبدع من هذا العالم لكماله فى الدلالة على الله لعدم تعلق علم الله تعالى وقدرته وارادته بايجاد أبدع منه ولو شاء تعالى لأوجد أبدع منه فليس فى كلامه ما يقتضى نسبة العجز الى القدرة كما توهمه البقاعى فاعترض على الغزالى (قوله وايجاد شئ من العالم الخ) عطف على العجز المسلط عليه قوله وكذا يستحيل ولم يذكر ذلك على حدته بأن يقول وكذا يستحيل عليه ايجاد الخ كما فعل فى غيره لقلة الكلام على ما قبله فجمعه معه للاختصار والعالم بفتح اللام وكسرها كما مر وقوله لوجوده أى ثبوته بناء على شمول العالم للأحوال كما مر يعنى أن وقوع شئ من العالم دون ارادته تعالى لذلك الشئ ينافى ارادته العامة التعلق لأن خروج شئ من العالم عنها ينفى العموم وأحرى خروج جميع العالم عنها فمنافاة هذا للارادة من حيث عموم تعلقها لا من حيث ذاتها بخلاف الايجاد بالتعليل أو الطبع فانهما منافيان لها من حيث ذاتها وفى كلامه حذف أولا وثانيا والتقدير وايجاد شئ من العالم أو اعدامه مع كراهته لوجوده أو عدمه لما مر من عموم تعلق الارادة بالموجود والمعدوم وانما لم يقل وكذا يستحيل عليه تعالى الكراهة أى عدم القصد ليتأتى له العطف فى قوله أو مع الذهول ولئلا يتوهم قصر المنافاة على الكراهة العامة التعلق كالارادة ولقصد الرد على المعتزلة فى قولهم انه لا يريد من الممكنات الشرور والقبائح بل هى واقعة من غير أن يريدها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (قوله أى عدم ارادته) أشار بتفسير الكراهة بذلك الى أن التقابل بينها وبين الارادة تقابل العدم والملكة واستغنى عن أن يقول عما من شأنه أن يراد لأنه

العجز على ممكن ما

(ش) هذا شروع من الشيخ رضى الله عنه فى أضداد صفات المعانى فالعجز عن ممكن ما ضد القدرة على جميع الممكنات والعجز أمر وجودى على مذهب أهل السنة يضاد القدرة التى هى معنى موجود وقد تقدم أن هذا حقيقة الضدين وما فى قوله ممكن ما للدلالة على العموم أى على كل ممكن أيا كان ذلك الممكن سواء كان من أفعال العبيد التى تقارنها القدرة الحادثة أو من المسببات العادية أم لا

(ص) وايجاد شىء من العالم مع كراهيته لوجوده أى عدم ارادته له تعالى

وأمع الذهول أو الغفلة أو بالتعليل أو بالطبع (ش) هذا ضد الارادة المتعلقة بجميع الممكنات وهي الكراهية ومعنى ماذكره

الشيخ أن يوجد الله شيئا من العالم كالكفر أو المعاصي أو غير ذلك وهو لا يريدها بل ما أوجدها الا وهو يريدها اذ يتعالى الله أن يقع في ملكه ما لا يريد وفسر الشيخ الكراهية بعدم الارادة احترازا عن الكراهية الشرعية فانه يجوز أن يكون المكروه كراهة شرعية مرادا لله تعالى بل هي والمحرم ما وقع الا بارادة الله تعالى اذ لا ملازمة بين الأمر والارادة على مذهب أهل السنة بل بينهما عموم وخصوص من وجه فقد يأمر ويريد كايمان الأنبياء والملائكة وسائر المؤمنين وقد لا يأمر ولا يريد كالكفر في حقهم وقد يأمر ولا يريد كايمان من سبق في علم الله تعالى أنه لا يؤمن كأبي جهل وأضرابه فانه مأمور بالايمان ولم يرده الله تعالى منه وقد يريد ولا يأمر كالمحرمات والمكروهات والمباحات فانه أرادها بدليل وقوعها ولم يأمر بها وقوله أو مع الذهول أو الغفلة هذا معطوف على قوله مع كراهيته لوجوده أي ومما يستحيل في حق الله تعالى ايجاد شيء من العالم مع الذهول أو الغفلة

فرض ذلك في الممكن الذي شأنه امكان أن يراد فقول الشارح هذا ضد الارادة أراد به الضد اللغوي (قوله أو مع الذهول الخ) عطف على قوله مع كراهته وكذا قوله أو بالتعليل الخ والتقدير ايجاد شيء من العالم كائنا مع الكراهة أو كائنا مع الذهول أو الغفلة أو كائنا بالتعليل الخ وعطف ذلك على الكراهة من عطف الخاص على العام لدخول جميعها فيها بالمعنى الذي ذكره وهو عموم الارادة (فان قلت) ان كانت هذه الأمور داخلة في الكراهة بذلك المعنى كان مستغنى عنها فلا حاجة لذكرها (قلت) انما ذكرها وان استغنى عنها بما ذكر لأن المقصود ذكر العقائد على وجه التفصيل ولو استغنى فيها بعام عن خاص لكان ذلك ذريعة الى جهل كثير من العقائد لأن ادخال الجزئيات تحت كلياتها عسير وخطر الجهل في هذا العلم عظيم (قوله وهي الكراهية) بتخفيف الياء كطواعية بمعنى الكراهة وقوله أن يوجد الخ بدل من ما وقوله كالكفر والمعاصي مثل بذلك لأنه محل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة فانهم ذهبوا الى أنه تعالى لا يريد الشرور والقبائح واحتجوا على ذلك بأن ارادة القبيح قبيحة وأن العقاب على ما أريد ظلم وأن النهي عما يراد والأمر بما لا يراد سفه والله منزه عن ذلك ورد الأول والثالث بأن القبح والسفه بالنسبة الينا لا الى الله تعالى لأنه لا يسئل عما يفعل وحكمة أمره ونهيه ظهور الامتحان هل يطيع الأمر أم لا ورد الثاني بأنه متصرف في ملكه والظلم هو التصرف في ملك الغير فكلامهم المذكور ساقط لاقتضائه أن أكثر ما يقع في الوجود من أفعال العبيد على غير ارادته تعالى فيلزم أن يقع في ملكه تعالى ما لا يريده وهم لا يقولون به ولهذا أحضر بعض أئمة أهل السنة للمناظرة مع بعض أئمة المعتزلة فلما جلس المعتزلي قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال السني سبحان من لا يقع في ملكه الا ما يشاء فقال المعتزلي أيشاء ربنا أن يعصى فقال السني أيعصى ربنا قهرا فقال المعتزلي أرأيت ان منعني الهدى وقضى علي بالردى أأحسن الي أم أساء فقال السني ان منعك ما هو لك فقد أساء وان منعك ما هو له فانه يختص برحمته من يشاء فانقطع المعتزلي عن المناظرة (قوله احترازا عن الكراهة الشرعية الخ) يعني أن الكراهة لما كانت لفظا مشتركا تطلق في أصول الفقه على طلب ترك الشيء طلبا غير جازم وفي اصطلاح المتكلمين على عدم الارادة وهو المراد هنا فسرها المصنف بما ذكر لئلا يتوهم ارادة معناها الآخر وأنه ينافي الارادة وللتنبيه على خطأ المعتزلة في قولهم ان الارادة على وفق الأمر وتابعة له فالمكروه شرعا ليس بمراد ففي ذلك التفسير فائدتان وبذلك يجاب عما يقال ان التفسير ليس من وظيفة المتون لا يقال ان المقام يقتضي تفسيرها بما ذكر فلا حاجة له لأنا نقول ان المصنف لاحظ الاحتياط وأيضا فالفائدة الثانية لا يحصل التنبيه عليها الا بذلك التفسير (قوله اذ لا ملازمة الخ) علة لقوله فانه يجوز أن يكون المكروه الخ (قوله بل بينهما) أي بين متعلقهما أو بينهما من حيث متعلقهما كما يعلم من تقريره لا من حيث ذاتهما لأنهما متباينان حقيقة ولا من حيث تعلقهما لأن تعلق الأمر تعلق دلالة وتعلق الارادة تعلق تخصيص (قوله والملائكة) أي على أحد قولين والآخر يقول انهم ليسوا مأمورين بالايمان بل هو واقع منهم بطريق القهر فلا يتعلق به التكليف اذ لا يتعلق الا بفعل اختياري وعلى هذا فيقال فيه انه مراد وليس مأمورا به (قوله وقد لا يأمر ولا يريد) هذا زائد على ما يقتضيه العموم والخصوص الوجهي اذ هو يقتضي ثلاثة أقسام فقط قسم للاجتماع وقسمان للانفراد وأما هذا فهو خارج عن القسمة المذكورة (قوله وقد يأمر ولا يريد) اعترض بعض المعتزلة هذا القسم بقولهم كيف يصح أن يأمر بما لا يريد ورد لأن ذلك ليس بمستحيل عقلا فمنعه مجرد مكابرة (قوله وأضرابه) كنمرود وفرعون وقوله فانه أي من علم أنه لا يؤمن مأمور بالايمان مع علمه تعالى أنه لا يوجد منه فيكون من التكليف بالمحال والأصح جوازه عقلا سواء كان محالا لذاته أي ممتنعا عقلا وعادة كالجمع بين الضدين كالسواد والبياض أو محالا لغيره أي ممتنعا عادة لا عقلا كالمشي من الزمن وخرج بالتكليف بالمحال التكليف المحال فلا يجوز والفرق بينهما أن الخلل في الأول يرجع الى المأمور به وفي الثاني الى المأمور كتكليف ميت وجماد (قوله ولم يرده الله تعالى منه) أي لأنه لو أراده لوقع فمذهب أهل السنة أن الله تعالى أراد ايمان المؤمن وكفر الكافر ولو

أراد من الكافر الايمان وقدره عليه لوقع وقال أهل الاعتزال انه تعالى أراد من الجميع الايمان فأجاب المؤمن وامتنع الكافر وسببه أنهم قاسوا الغائب على الشاهد فرأوا أن مريد الشر شرير والكفر شر فلا يصح أن يريده تعالى بدليل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب أهل السنة بأن مريد الشر شرير في حق المخلوقين فقط وأما في حقه تعالى فهو يفعل في ملكه ما يشاء فقياسه على الشاهد لا يصح وأما قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فأجيب عنه بأنه من العام الذي أريد به الخصوص أي عباده المؤمنين من الملائكة ومؤمني الانس والجن وهم الذين قال الله تعالى في حقهم ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فهو وان كان عاما في اللفظ خاص في المعنى كقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله فان المراد بعض العباد لا كلهم وأجاب بعضهم بأن الارادة غير الرضى فمعنى لا يرضاه لا يشكره لهم أولا يرضاه دينا مشرعا لهم والتمسك بالآية مبني على ترادفهما وهو باطل بل الرضا اما مباين للارادة بناء على أنه من صفات السلوب وعرفه بعضهم بأنه عدم الاعتراض على الفعل أو أخص منها لأنها تطلق بأزاء معنيين ارادة تقدير وارادة رضا والثانية أخص من الأولى فالرضا اما أخص من مطلق الارادة أو مباين لها لا مرادف لها خلافا للمعتزلة (قوله مع تقدمه) أي العلم ويؤخذ من ذلك أن بينهما عموما وخصوصا مطلقا فكل ذهول غفلة ولا عكس والفرق بينهما وبين النسيان أنهما زوال الشيء من الحافظة مع بقائه في المدركة بخلاف النسيان فانه زوال الشيء من الحافظة والمدركة معا وقيل الذهول والغفلة متساويان وقيل الذهول أعم من الغفلة والنسيان لأن الغفلة زوال الشيء من الحافظة مع بقائه في المدركة والنسيان زواله منهما والذهول أعم من ذلك فينفرد عن كل واحد في الآخر وأما السهو فهو على هذا مرادف للغفلة كما يؤخذ من قول القاموس غفل عنه غفولا تركه وسها عنه اه أما على الأول فرادف للذهول (قوله هذا) أي تفسير الذهول والغفلة بما ذكر (قوله للمؤلف) أي صاحب المتن كما هو الظاهر وقوله بهذا المحل أي على هامش المتن أو هامش الشرح أو في تأليف لذلك الشخص ان ألف تأليفا في هذا الشأن اما متنا أو شرحا على هذا المتن أو غيره وليس المراد الحاقه في صلب المتن أو الشرح لأن ذلك لا يجوز لما يلزم عليه من عدم الوثوق بنسبة شيء الى المؤلفين لاحتمال أن يكون ما وجد مثبتا في كلامهم من اصلاح من وقف على كتبهم (قوله يلزم منه وجود الكائنات الخ) أي ينشأ عنه وجود الخلائق من غير أن يكون له ارادة واختيار فيه وقوله كلزوم المعلول الخ لزوم المعلول لعلته عقلي والمطبوع لطبيعته عادي (قوله فيلزم من حركة الاصبع حركة الخاتم) أي بحيث يكون الاصبع مؤثرا في تحرك الخاتم وليس المراد مطلق اللزوم بمعنى عدم الانفكاك لأن ذلك موجود في الجوهر والعرض فانه يلزم من وجود الأول وجود الثاني فيلزم أن يكون علة فيه ولا قائل به والحاصل أن حركة الخاتم عندهم ناشئة عن حركة الاصبع لازمة لها وأما عندنا فالموجد لكل من الحركتين هو الله تعالى (قوله فانها طبيعة) أي حقيقة من الحقائق فالمراد بالطبع الحقيقة (قوله لكن اذا وجدت شروطها الخ) فان قلت أن الشروط والموانع بالنسبة لتأثير المولى تبارك وتعالى (قلت) الشروط موجودة في الواقع والموانع منتفية كذلك وان لم نطلع عليها أو يقال ان الطبائعيين لم يقولوا بذلك الا بالنسبة للحوادث لا بالنسبة للقديم تبارك وتعالى وكلام الشارح الآتي يؤيد الأول والذي صرح به المصنف في شرحه هو الثاني وقال بعضهم الشرط عندهم ثبوت الالوهية له تعالى وانتفاء المانع عدم النظير له فيكون المانع هو النظير (فان قلت) التاثير بالطبع كما يتوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع يتوقف أيضا على السبب فلم لم يذكروا توقفه عليه (قلت) التأثير عندهم لا مواني توقف على الثلاثة لكن السبب عندهم هو نفس الطبيعة فلذا لم يعدوه وأما توقفه على سبب خارج فلا كما قاله السكتاني وقد علم من كلام الشارح أن أقسام الفاعل ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وفاعل بالتعليل وفاعل بالطبع لا يقال ان الطبائعيين في تأثير الامزجة والأسباب العادية على فرقتين فرقة تقول انها تؤثر

والذهول مع عدم العلم بالشيء مع تقدمه والغفلة أعم من تقدم العلم وعدم تقدمه هذا ما ظهر للمؤلف ومن ظهر له خلاف هذا فالأجر له في الحاقه بهذا المحل وقوله أو بالتعليل أو بالطبع هذا أيضا يتعلق بايجاد شيء أي ومما يستحيل في حقه تعالى ايجاد شيء من العالم بالتعليل أو بالطبع ومعنى ذلك أن يكون وجوده يلزم منه وجود الكائنات كلزوم المعلول لعلته والمطبوع لطبيعته مثال العلة عند القائلين بها قبحهم الله تعالى حركة الاصبع فانها علة لحركة الخاتم فيلزم من حركة الاصبع حركة الخاتم ومثال الطبيعة عند القائل بها النار فانها طبيعة تؤثر في الاحراق لكن اذا وجدت شروطها وهو مماستها للحطب مثلا وانتفى مانعها وهو البلل

بطبعها وأخرى تقول تؤثر بقوة أودعها الله فيها ولو نزعها منها لم تؤثر فحينئذ تكون أقسام الفاعل أربعة لا ثلاثة لأنا نقول التأثير بالقوة يرجع للفاعل باختيار وان كان بواسطة فالفاعل بالاختيار واحد والتقسيم انما هو في أثره ولا يلزم من تقسيم أثره الى ما يكون بدون واسطة والى ما يكون بها تعدد في الفاعل نعم يلزم أن تكون الأقسام أربعة بناء على قول المعتزلة ان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية لأنهم قسموا الفاعل بالاختيار الى قديم وهو الله تعالى والى حادث وهو العبد وأما أهل السنة فلا فاعل عندهم بالاختيار الا الله تعالى (فان قلت) ان المعتزلة يقولون بالتولد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فيقولون ان العبد خلق حركة يده وحركة يده أوجبت له حركة الخاتم فكيف تقول انهم لا يقولون الا بالفاعل بالاختيار كأهل السنة (قلت) انهم يقولون ان العبد أثر في حركة اليد بالاختيار وفي حركة الخاتم بالاختيار أيضا لكن بواسطة حركة اليد فلم يقولوا بالفاعل بالتعليل بل الفاعل عندهم انما هو بالاختيار يفعل فعلين أحدهما بلا واسطة والثاني بواسطة نظير ما تقدم (قوله وهذا) أي ما تقدم من توقف تأثير الطبيعة على وجود الشروط وانتفاء الموانع بخلاف تأثير العلة هو الفرق أي الفارق الخ ثم أوضح ذلك بالتفريع بقوله فالعلة الخ فهو تفريع على قوله وهذا هو الفرق الخ (قوله ووجه منافاة الخ) فالمراد بالضد مطلق المنافي ولو كان بواسطة اذ منافاة الذهول والغفلة للارادة بواسطة منافاتهما العلم (ان قلت) فعلى هذا كل ما كان منافيا للعلم كان منافيا للارادة فيلزم عليه أن يذكر أضداد العلم وهي الجهل وما في معناه من منافيات الارادة ويلزم عليه أيضا أن يذكر الذهول والغفلة في منافيات العلم لأن منافاتهما له بلا واسطة فهما أقرب اليه من الارادة لأن منافاتهما لها بواسطة العلم كما علمت (قلت) هو كذلك لكن لما كان الجهل وما في معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى انه لا يذكر في مقابلته غيره من الذهول والغفلة وكان الذهول والغفلة كثيرا ما يقابلان بالقصد اذ يقال فعل بي فلان كذا قصدا فيعتذر بذهوله وغفلته خص المصنف الجهل وما في معناه بمضادة العلم والذهول والغفلة بمضادة الارادة فالسبب لما صنعه استعمال اللغة والشرع الجهل وما في معناه في مقابلة العلم والذهول أو الغفلة في مقابلة الارادة (قوله ان الكراهية تستلزم الخ) فيه نظر لأنه جعل الكراهية ملزوما ونفي الارادة لازما ومعلوم أن اللازم غير الملزوم فيقتضي أن نفي الارادة ليس معناها المطابقي بل معناها الالتزامي وهو مخالف لصريح كلام المصنف حيث ذكر معناها المطابقي بقوله أي عدم ارادته الخ فكان الأولى أن لا يعبر بالاستلزام ويقول ان الكراهية نفي الارادة الخ والكراهية بتخفيف الياء بمعنى الكراهة كما مر وفي بعض النسخ اسقاط الياء (قوله وكذا التعليل والطبع) لا حاجة للفظ كذا لأن ذلك معطوف على الكراهية في قوله ان الكراهية (قوله لأن علته وطبيعته) أي وهي ذات الباري تعالى على زعمهم الفاسد وتسمى عندهم علة العلل أي واذا كانت العلة قديمة لزم قدم المعلول وهو العالم لأنه لا يتخلف عن علته واذا كان قديما لم يصح قصده أي ارادته فقد نفوا عنه تعالى الارادة وكذا القدرة وسائر صفات المعاني وكفرهم انما هو باعتقادهم قدم العالم لا بنفي الصفات المذكورة فان المعتزلة ينفونها ولم يكفروا كما مر الا أن يقال ان هؤلاء نفوها وأثبتوا ضدها بخلاف المعتزلة فصح عد ذلك من جملة الأمور التي كفر بها الفلاسفة وهي خمسة أولها ما ذكر وثانيها قدم العالم كما علمت وثالثها انكارهم علم الله تعالى بالجزئيات ورابعها حكمهم باكتساب النبوة وخامسها انكارهم حشر الأجساد (قوله لأن علته وطبيعته قديمة) أي ومتى وجدت العلة وجد المعلول ومتى وجدت الطبيعة وجد المطبوع والعلة والطبيعة هو الله تعالى عند القائل بذلك كما مر وقوله لا يقصد بالايجاد أي فلا يكون من متعلقات الارادة (قوله لأن تحصيل الحاصل الخ) لا يخفى ما في ذلك التعليل من الركاكة فكان الأولى أن يقول بعد قوله لأنه موجود فيلزم على ايجاده تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال (قوله الجهل) أي مركبا كان أو بسيطا فالأول تصور الشيء على خلاف ما هو به في الواقع والثاني عدم العلم بالشيء بأن لم يدركه لا على

وهذا هو الفرق بينها وبين العلة اذ العلة لا يتوقف تأثيرها على شيء بخلاف الطبيعة ووجه منافاة هذه الأمور الأربعة أن الكراهية تستلزم نفي الارادة والذهول والغفلة يستلزمان نفي العلم المستلزم نفي الارادة لأن الارادة هي القصد الى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه والقصد الى ما يجهل محال وكذا التعليل والطبع يستلزمان قدم العالم لأن علته وطبيعته قديمة والقديم لا يقصد بالايجاد لأنه موجود لأن تحصيل الحاصل محال (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل وما في معناه

بمعلوم ما والموت والصمم
والعمى والبكم (ش)
هذه أيضا أضداد لمقابلها
أما الجهل فهو ضد العلم
هذا مذهب أهل السنة
والذي في معنى الجهل
الشك والظن والوهم
لأنها لا ينكشف
بها المعلوم على ما هو به
وكذا كون العلم
ضروريا أو نظريا أو
بديهيا فان هذا كله في
معنى الجهل لأن العلم
النظري يسبقه الجهل
وكذا ما عطف عليه
والموت ضد الحياة
والصمم ضد السمع
والعمى ضد البصر
والبكم ضد الكلام
وهذه كلها

ماهو به ولا على خلاف ماهو به وكلام الشارح الآتي يقتضي أن مراد المصنف هو المركب وأن البسيط داخل في قوله وما في معناه (**قوله بمعلوم ما**) متعلق بالجهل لكن يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالعطف ويحتمل أن يتعلق بالضمير المضاف اليه العائد على الجهل بناء على أن ضمير المصدر يعمل كما في قوله * وما هو عنها بالحديث المترجم (**قوله أما الجهل**) أي المركب فهو ضد العلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف وأما البسيط فليس ضد العلم بل مقابلا له تقابل العدم والملكة وقوله عند أهل السنة أي وأما عند المعتزلة فليس بضد بل مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمعاندة ومحل النزاع بيننا وبينهم هو المركب لا البسيط فانه أمر عدمي باتفاق منا ومنهم (**قوله والذي في معنى الجهل الخ**) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها وما في معنى الجهل الخ وما مبتدأ والشك وما عطف عليه خبر وعلى كل من النسختين مؤاخذة لاقتضائه انحصار ما في معنى الجهل فيما ذكر وليس كذلك بل في معناه أيضا الجنون والاغماء والسكر والغشية والاعتقاد والجهل البسيط بناء على ما مر من أن الجهل في كلام المصنف هو المركب كما يفيده كلام الشارح وفي بعض النسخ وفي معنى الجهل الخ وهي ظاهرة (**قوله وكذا كون العلم ضروريا**) أي في معنى الجهل *(واعلم)* أن الضروري يطلق على ما قارنه ضرر وحاجة كالعلم المكره على تحصيله بالتهديد والضرب مثلا وعلى ما لم تتعلق به القدرة الحادثة بأن حصل للنفس بغتة من غير اكتساب كالعلم الحاصل بالابصار من غير قصد بأن كان فاتحا عينيه فمر عليه شخص فرآه وعلم أنه انسان فهذا لم تتعلق به قدرته وعلى ما حصل لا عن دليل وعلى ما حصل لا عن نظر والأول ممنوع في حقه تعالى لاشعاره بالحدوث المستلزم سبق العدم ولاقتضائه الضرورة والالجاء فيمتنع اطلاق الضروري على علمه تعالى بذلك المعنى وأما الثلاثة الأخيرة فليست ممنوعة في حقه تعالى لأن علمه تعالى لم تتعلق به قدرة حادثة ولا قديمة ولم يتوقف على نظر ولا دليل لكن منع من اطلاق الضروري في حقه تعالى بتلك المعاني خوفا من توهم المعنى الأول لا لكونه يستدعي سبق الجهل خلافا لما يفيده ظاهر الشارح من أن الضروري بأقسامه في معنى الجهل (**فان قلت**) التعبير بمادة الفعل وهو حصل في المعاني الثلاثة الأخيرة يشعر بالحدوث المستلزم سبق العدم فصح ما أفاده ظاهر الشارح من أن الضروري بأقسامه في معنى الجهل لأن العدم يسبقها (**قلت**) الأفعال المذكورة في التعاريف مجردة عن اعتبار الزمان فلا اشعار لها بما ذكر والفرق بين المعنيين الأخيرين أن الأول أعم من الثاني لأن الدليل يشمل الدليل العقلي وهو ما تركب من مقدمات عقلية والنقلي وهو ما كان من كتاب أو سنة مثلا بخلاف النظري فانه خاص بما تركب من مقدمات عقلية فقط (**قوله أو بديهيا**) يطلق البديهي على ما لا يتوقف على حدس ولا تجربة ولا غيرهما فيكون أخص من الضروري بالمعنيين الأخيرين ومباينا له بالمعنى الأول وقريبا منه بالمعنى الثاني ومعلوم أنه بالمعنى المذكور ليس مستحيلا في حقه تعالى لكن لما كان يقال بده النفس الأمر اذا أتاها بغتة من غير سبق شعور امتنع اطلاقه على علمه تعالى لاقتضائه عدم سبق الشعور في حقه تعالى وهو محال ويطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدس أو تجربة فيكون مرادفا للضروري بالمعنيين الأخيرين وقد علم حكمهما ومباينا له بالمعنيين الأولين (**قوله فان هذا كله الخ**) هذا تصريح بما استفيد من التشبيه في قوله كذا وكذا كون العلم الخ (**قوله والموت ضد الحياة**) أي على القول بأنه أمر وجودي وعليه فيعرف بأنه عرض يعقب الحياة ويدل لهذا قوله تعالى خلق الموت والحياة اذ الخلق انما يتعلق بالأمر الوجودي وقيل هو أمر عدمي وعليه فيعرف بأنه عدم الحياة عما من شأنه الحياة وحينئذ يكون التقابل بينه وبين الحياة تقابل العدم والملكة وأجاب صاحب هذا القول عن الآية بأن المراد بالخلق التقدير أو المعنى خلق أسباب الموت (**قوله والعمى ضد البصر**) أي بناء على أنه أمر وجودي يخلقه الله تعالى في الحدقة يمكن رؤيته وليس هو نفس الغشاوة وقيل هو عدم البصر فيكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة (**قوله والبكم ضد الكلام**) اعترض بأن البكم ومثله الخرس انما يضاد الكلام اللفظي أما النفسي الذي كلامنا فيه فضده السهو

والطفولية

والطفولية والبهيمة وأجيب بأن البكم كما يطلق في اللغة حقيقة على ما يضاد الكلام اللفظي يطلق مجازا أو اصطلاحا على آفة تمنع من الكلام النفسي ومثاله في الحادث أن يمنع الله تعالى عن الانسان التفكر فلا يجري على قلبه كلام نفسي (واعلم) أن في معنى البكم كون كلامه تعالى بحرف وصوت لأن كلا منهما حادث فلا يقوم بالقديم والمراد بالبكم عدم الكلام النفسي سواء كان بلا آفة أو بوجودآ فتفيدخل فيه السكوت (قوله أضداد عند أهل السنة) أي لأنها أمور وجودية ومقابله ما للمعتزلة من أنها أمور عدمية فلا تكون أضدادا كما مر (قوله لأن المحل الذي يقبلها الخ) الضمائر المذكورة للصفات أو للأضداد من الجهل وما بعده وهو أقرب وفي هذا الدليل نظر من وجهين الأول أن فيه مصادرة عن المطلوب وهو أخذ الدعوى في الدليل والدعوى هنا كونها أضدادا وقد أخذها في الدليل بقوله اتصف بضدها الخ الثاني أنه يستفاد منه أن الضدين هما اللذان يتواردان على محل واحد وأنه متى ارتفع أحدهما عن المحل ثبت الآخر ولا يرتفعان الا بارتفاع المحل فيقتضي ذلك أنه يلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل مع أن هناك ضدين يرتفعان ولا يرتفع المحل كالسواد والبياض فانهما يرتفعان مع وجود الجسم وقيام الحمرة أو الصفرة به مثلا وكالعلم والجهل فان الذي جعله الشارح ضد العلم هو المركب ومعلوم أنه لا يلزم من ارتفاع العلم ثبوت الجهل المركب بل يجوز ارتفاعهما مع وجود الذات وقيام الجهل البسيط مثلا بها فكلامه لا يظهر الا في الضدين المساوي أحدهما نقيض الآخر كالحياة والموت والسمع والصمم والبصر والعمى والكلام والبكم والبياض مع جملة باقي الألوان فان نقيض الحياة لا حياة وهو مساو للموت فيلزم من ارتفاعهما لارتفاع المحل وكذا البقية ويمكن الجواب عن هذا بأن الدليل المذكور منظور فيه للغالب من أن أحد الضدين يكون مساويا النقيض الآخر وأما كونه أعم منه فهو أمر نادر (قوله ولا يخلو) أي كما هو شأن كل متضادين أن المحل لا يخلو عنهما غالبا كما مر أي وقد يرتفعان بارتفاعه فيصدق في اسم الضدية على مقابل تلك الصفات ولا يخفى أن هذه فائدة زائدة على الدليل المذكور (قوله فلا يقال الخ) أي اذا عرفت أن هذه أضداد واذا عرفت أن الجهل صفة وجودية فلا يقال الجهل عبارة عن نفي العلم الدال على كونه أمرا عدميا فيكون بينه وبين العلم تقابل العدم والملكة ويؤخذ من ذلك أن الجهل الذي هو ضد العلم هو الجهل المركب لا البسيط لأنه أمر عدمي (قوله واضحة) كان الأولى أن يقول واضحات لأن أضداد جمع قلة لما لا يعقل والأفصح فيه وفي جمع العاقل مطلقا المطابقة للموصوف والافراد كما هنا وان كان جائزا لكنه خلاف الأفصح كما قال الشيخ الأجهوري

وجمع كثرة لما لا يعقل * الأفصح الافراد فيه يا فل
وفي سواه الأفصح المطابقه * نحو هبات وافرات لائقه

(قوله من صفات المعاني الخ) جعل الشارح اسم الاشارة في كلام المصنف راجعا لصفات المعاني وعليه فيحتاج الى تقدير مضاف أي من أضداد صفات المعاني كما يدل عليه كلامه فيما بعد ولا يخفى ما في ذلك من التكلف فكان الأولى أن يجعل اسم الاشارة في كلام المصنف راجعا للأضداد كما فعل السكتاني حيث قال ولما كانت الأحوال المعنوية لا تعقل على حيالها ولا تماثل ولا تخالف ولا تضاد الا بالنظر الى المعاني قال مشيرا الى أن تضادها باعتبار المعنى واضح من هذه أي تضادها ينشأ وضوحه من تضاد معانيها اهـ (قوله أن المعنى الوجودي) كالعجز فانه معنى وجودي على ما مر يضاد المعنى الوجودي كالقدرة فانها معنى وجودي وقوله واللازم ككونه عاجزا يضاد اللازم ككونه قادرا واطلاق الضد على ذلك حقيقة لغة واصطلاحا أصولا ومنطقا فان قيل لا يلزم من وقوع المنافاة بين أمرين وقوع المنافاة بين لازميهما ألا ترى أن الانسان مناف للفرس والحيوانية لازمة لهما فلم تحصل المنافاة بين اللازمين وهما حيوانية هذا وحيوانية الآخر مع وجودها بين الملزومين وهما الانسان والفرس أجيب بأن المراد باللازم في المقام اللازم المساوي وهو ملزوم ولازم أعم لأن

أضداد عند أهل السنة لأن المحل الذي يقبلها ان لم يتصف بها يتصف بضدها ولا يخلو عنها أو عن ضدها فلا يقال الجهل عبارة عن نفي العلم الى آخرها (ص) وأضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه (ش) أي أضداد الصفات المعنوية واضحة من صفات المعاني وذلك أنك اذا تحققت أن ضد القدرة على جميع الممكنات العجز عن ممكن ما علمت أن ضد كونه قادرا على جميع الممكنات كونه عاجزا عن ممكن ما وكذا اذا علمت أن ضد الارادة الكراهية علمت أن ضد كونه مريدا كونه كارها الى آخرها والحاصل أن المعنى الوجودي يضاد المعنى الوجودي واللازم يضاد اللازم والله تعالى الموفق

(ص) وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه
(ش) هذا هو القسم الثالث مما يجب على المكلف معرفته في حق مولانا جل وعز ويدخل في قوله كل ممكن الثواب للطيع والعقاب للعاصي ويدخل بعثة الرسل الى العباد والصلاح والأصلح للخلق

الحيوانية للذكورة توجد في كل من الانسان والفرس وغيرهما (قوله وأما الجائز في حقه تعالى الخ) لم يقل ومما يجوز كما قال ومما يجب ومما يستحيل لأن الله تعالى لا يجوز في حقه الا ما ذكره بخلاف الصفات الواجبة والمستحيلة فانها لا تنحصر ولم يذكر الا بعضها واعترض بأن تعبيره بالجائز في حقه تعالى يقتضي اتصافه تعالى بصفة جائزة وهو محال وأجيب بأن الجواز راجع الى صفات الأفعال وهي صدور الممكن عن قدرته تعالى لا الى الصفات القائمة بذاته تعالى والمعنى لا يجوز لذاته أن تفعله فلا يرد ما ذكر واعترض أيضا بأن الممكن والجائز مترادفان عند المتكلمين فكأنه قال وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كل جائز أو تركه وأما الممكن في حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وذلك دور لتوقف الشيء على نفسه حينئذ وأجيب بأن الاعتراض المذكور مبني على كون ما ذكر تعريفا للجائز ونحن نقول انه ليس تعريفا بل المقصود منه الحكم على أفراد الجائز بأنها لا تنحصر والمعنى أحكم على ما صدق عليه الجائز من الأفراد كالثواب والعقاب وبعثة الأنبياء والصلاح والأصلح ونحو ذلك بأنها لا تنحصر في عدد كالواجبات والمستحيلات بل هي فعل كل ما يقتضي العقل جوازه ولمكانه فالجائز أمر كلي تحته أفراد كالكاتب مثلا تحته أفراد الانسان وانما كان المقصود من ذلك الحكم لا التعريف لأن الحاجة انما دعت لما حصر الجائز في حقه تعالى لا لتمييز حقيقته بتعريفه لتقدم ذلك أول الكتاب هكذا أجاب بعضهم واعترض بأنه يصير المعنى أحكم على أفراد الجائز بأنها فعل أفراد الممكن أي الجائز ولا يخفى ما في ذلك من التهافت اذ لا معنى للحكم على الأفراد بأنها فعل الأفراد فالأولى الجواب بأن المراد بالممكن ذات الممكن بقطع النظر عن وصفها بالامكان وان كان لا بد منه في نفس الأمر وبأن كلا من الجائز والممكن يطلق ويراد به الايقاع أي تعلق القدرة بالمقدور كالخلق والرزق والاحياء والاماتة ولا شك أن هذه أفعال ويطلق ويراد به نفس المقدور أعني أثر الفعل وهو المخلوق والمرزوق فالمراد بالجائز المعرف وان كان عاما المعنى الأول بدليل الاخبار عنه بالفعل والمراد بالممكن الواقع في التعريف المعنى الثاني أي الأثر فلم يلزم عليه أخذ الشيء في تعريف نفسه المؤدي الى الدور وبهذا يجاب عن اعتراض آخر وهو أن الجائز كما تقرر مرادف للممكن والممكن في كلامه هو الشيء المفعول أو المتروك بدليل اضافة الفعل أو الترك اليه فيكون الجائز كذلك مع أن حكمه عليه بأنه فعل كل ممكن أو تركه يقتضي أنه غيره لأن الفعل أو الترك غير المفعول أو المتروك وحاصل الجواب يقتضي أن كلا منهما يطلق بمعنيين كما علمت فالحكم على الجائز بأنه فعل أو ترك وارادة المفعول أو المتروك من الممكن لا ينافي ترادفهما (قوله الثواب للطيع والعقاب للعاصي) أي خلافا للمعتزلة حيث أوجبوا ذلك بناء منهم على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين ورد بأن الله تعالى مالك للأشياء والمالك لا يجب عليه شيء لمملوكه بل يفعل به ما يشاء ويختار كما ورد في نص القرآن العزيز فلو وجب عليه ذلك لم يكن فاعلا مختارا بل مقهورا على الفعل (قوله ويدخل بعثة الرسل) أي خلافا للبراهمة حيث أحالوها عليه تعالى لعدم فائدتها لأنها عبث فلا يصح أن تكون من فعل الحكيم وذلك لأن العقل يستقل بادراك ما جاء به الرسول فلا فائدة في ارساله وهذا بناء منهم على التحسين والتقبيح العقليين وهم طائفة كفار من الهند أصحاب برهام كما في شرح المقاصد يتبعون ما حسنه العقل دون الشرع فيستقبحون ذبح الحيوان لما فيه من التعذيب والصلاة لما فيها من وضع الوجه وهو أشرف الأعضاء على الارض ورفع العجيزة ويستبيحون الزنا ووطء المحارم (قوله والصلاح والأصلح) الصلاح ما قابله فساد كتمكين زيد من الطعام المقابل لمنعه منه حتى يهلك وكالايمان في مقابلة الكفر والصحة في مقابلة المرض والأصلح ما قابله صلاح كاطعامه الاطعمة اللذيذة المقابل لاطعامه الأطعمة الغير اللذيذة وكالثواب بلا تكليف في مقابلة الثواب مع التكليف وقيل الصلاح اثابة الله عبيده والأصلح اعطاؤهم الثواب بلا عمل يوجبه وقيل الصلاح بعث الرسل والأصلح طاعتهم وقيل الصلاح ايجاد الخلق والأصلح هدايتهم وتوفيقهم وقيل الصلاح والأصلح شيء واحد فكل منهما ليس واجبا على الله تعالى خلافا للمعتزلة حيث أوجبوهما عليه تعالى بناء منهم على أصلهم الفاسد

المتقدم

ورؤية الخلق لله عز وجل في الآخرة فان هذه كلها لا يجب شيء منها على الله تعالى ولا يستحيل بل وجودها وعدمها بالنسبة اليه سواء

(ص) أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم

المتقدم ورد بأنهما لو وجبا عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى ولما وقع تكليف بأمر ولا نهى وذلك باطل بالمشاهدة ولقد سأل الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة اخوة عاش أحدهم في طاعة الله تعالى وأحدهم في الكفر ومات على ذلك والآخر مات صغيرا فقال يثاب الأول ويعاقب الثاني ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال الأشعري ان قال الثالث هلا أعمرتني فأصلح وأدخل الجنة كما دخل أخي المؤمن فأجاب الجبائي بأن الرب يقول له كنت أعلم أنك لو عشت لفسقت فدخلت النار فقال الأشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمتني صغيرا حتى لا أعصى فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت الجبائي (قوله ورؤية الخلق) أي خلافا للمعتزلة حيث أحالوها بناء منهم على أصلهم الفاسد من أنها تستدعي انبعاث أشعة تخرج من العين وتتصل بالمرئي وذلك يستلزم أن يكون جسما والباري تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم وأيضا لو جاز أن يرى لكان مقابلا للرائي بالضرورة فيكون في جهة ومكان وهو محال ولكان اما جوهرا أو عرضا لأن المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا محصورا أو لا بعضه فيكون متبعضا ورد بأن ذلك ليس شرطا في صحة الرؤية بل هي قوة يخلقها الله تعالى في جزء من العين وليست بانبعاث شعاع يتصل بالمرئي حتى يستحيل رؤيته تعالى اذ لو كانت كذلك للزم أن لا يرى الرائي الا مقدار حدقته كيف وهو ينكشف له في نظرة واحدة أضعاف ذاته أضعافا لا حصر لها بحيث يقطع أنه لا يمكن أن ينفصل منه شعاع يتصل بشيء منها وحينئذ فلا مانع من رؤيته تعالى رؤية تليق من غير جهة ولا جرمية ولا تحيز لأنه تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى بالبصر وكون الرؤية لا بد فيها من الاتصال بالمرئي وأن يكون في جهة وعدم القرب جدا والبعد جدا أمر عادي يقبل التخلف فالرؤية عند أهل الحق لا تستدعي جهة ولا مقابلة وانما تستدعي محلا تقوم به وليست بانبعاث الأشعة من العين ولا يمنع منها قرب ولا بعد مفرط ولا حجاب كثيف كذا قرره السنوسي في بعض كتبه ولا يراه في الآخرة الا العقلاء من مؤمني الانس والجن قطعا والملائكة على الصحيح بخلاف غير العقلاء من الحيوانات وان دخلت الجنة وبخلاف الكفار فلا يرونه باتفاق غير الصوفية وأما المنافقون فلا يرونه على الصحيح قال القرطبي يرى الناس ربهم في الموقف ثم يحجبون أي عن دوام الرؤية والا فيرونه يوم الجمعة والعيد الى أن لا يبقى في النار من يدخل الجنة أحد فيؤذن لهم فيرونه في الجنة ثم لا يحجبون بعد ذلك أصلا ولا في حال تمتعاتهم فلا شيء أحب اليهم من النظر اليه (قوله فان هذه كلها الخ) انما خص هذه دون غيرها للخلاف فيها كما علمت فان المعتزلة أوجبوها ما عدا الرؤية فانهم أحالوها في الدنيا والآخرة واستدلوا على ذلك بما تقدم وبقوله تعالى لا تدركه الابصار فنفى ادراكه تعالى في مقام التمدح فيكون عدم الادراك كمالا وثبوته نقصا والنقص عليه تعالى محال ورد بأمور منها أن الادراك ليس هو مطلق الرؤية بل أخص منها لأنه الرؤية مع الاحاطة ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم والبراهمة أحالوا البعثة ففي تخصيص هذه بالذكر اشارة للرد على من ذكر (قوله أما برهان وجوده تعالى الخ) مقتضى ما سلكه أولا حيث أخذ الوجود مقيدا بالوجوب أن يبرهن هنا على وجوب وجوده كما فعل بعض المتكلمين وحينئذ فلا يحتاج الى اقامة البرهان على القدم والبقاء لتضمن وجوب الوجود لهما لكن لما كان التفصيل أقرب الى الفهم سلكه تقريبا على المبتدي فاحتاج الى اثبات وجوب وجوده بالاستدلال على القدم والبقاء بعد ذلك (قوله فحدوث العالم الخ) اعلم أن الدليل عند المتكلمين تبعا للمناطقة مركب وعند الأصوليين مفرد وهو ما يلزم من وجوده الوجود فالدليل على وجوده تعالى عند المتكلمين قولنا العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث فالعالم لا بد له من محدث وعند الأصوليين نفس العالم من حيث حدوثه وامكانه مثلا وظاهر كلام المصنف عدم موافقة طريقة من الطريقتين ويمكن اجراؤه على طريقة الأصوليين بأن يكون معنى كلامه فالعالم من حيث حدوثه ويكون في ذلك اشارة الى أن وجه دلالته على وجود الله تعالى حدوثه لا امكانه مثلا وعلى طريقة المتكلمين بأن يجعل في كلامه حذف المقدمتين معا استغناء بدليلهما فأشار الى دليل الصغرى بقوله ودليل حدوث العالم الخ والى دليل الكبرى

بقوله لأنه لو لم يكن له محدث الخ وقدم دليل الكبرى لقلة الكلام عليه لأنها لا تحتاج الا لدليل واحد بخلاف الصغرى فانها لا تثبت الا بدليلين كما يعلم مما سيأتي وأما قول بعضهم ان الصغرى غير محذوفة من كلامه فانها قوله حدوث العالم بناء على أنه من اضافة الصفة الى الموصوف أى فالعالم حادث ففيه نظر لما يلزم عليه من الاخبار بالجزء عن الكل لأن الدليل هو المركب من مقدمتين وقد أخبر عنه بالصغرى فقط بناء على كلامه الا أن يقال ان في الكلام حذفا والتقدير فالعالم حادث الخ ولا يخفى ما فيه من التكلف فلو جعل ذلك مستلزما للصغرى لا عينها لكان أولى (واعلم) أن الدليل المذكور لم ينتج الا كون العالم له محدث فقط وهو مطلوب المصنف كما هو صريح كلامه و بعد ذلك هل هو منفصل عن العالم أو متصل به وهل هو فاعل بالاختيار أو بالتعليل أو الطبع لم يعلم ذلك مما هنا بل من أدلة أخرى مذكورة في غير هذا المحل (قوله لأنه لو لم يكن له محدث) أى فاعل وقوله بل حدث بنفسه أخص من المنتقل عنه لأن نفي محدث العالم صادق بقدم العالم و بحدوثه بنفسه لكن لما كان ابطال الأول أعني قدم العالم مأخوذا من قوله ودليل حدوث العالم الخ والمقصود بالدليل المذكور انما هو ابطال الثاني خصه بالاضراب وتقرير الدليل على ذلك أن تقول لو لم يكن للعالم محدث بل حدث بنفسه لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم وهو لم يكن له محدث مثله واذا بطل لم يكن له محدث صدق نقيضه وهو أن له محدثا وهو المطلوب وقوله بل حدث بنفسه أى بذاته بمعنى أن حدوثه لأجل ذاته لا لسبب فالباء للسببية بمعنى لام التعليل والمراد بالعالم هنا ما يشمل الأجرام والأعراض بخلافه في قوله ودليل حدوث العالم فان المراد به الأجرام كما سيأتي في الشرح (قوله لزم أن يكون أحد الأمرين) يحتمل أن يراد بهما الوجود والعدم وأحدهما هو الوجود لأن الكلام فيه ويحتمل أن يراد بهما طرفا الممكن من وجود وعدم ومقدار مخصوص ومقابله الى آخر ما سيأتي في الشرح واللازم في الحقيقة هو الرجحان وأما المساواة فمن صفة نفسه ولذا قلنا في تقرير الدليل المتقدم لزم ترجيح أحد المتساويين الخ فهو أولى من تقرير المصنف (قوله وهو) أى كون أحد الأمرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان ونظير ذلك ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت احداهما لا بسبب وهذا بناء على أن الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن سيان وقيل العدم أولى به لأسبقيته ولعدم احتياجه الى سبب واللازم على هذا لو ترجح الوجود بلا سبب ترجيح المرجوح فيقال حينئذ في تقرير الدليل لو حدث بنفسه لزم ترجيح المرجوح وهو الوجود بلا سبب وهو أقوى في الاستحالة من اللازم على القول الأول (قوله ودليل حدوث العالم الخ) اعلم أن صغرى الدليل المتقدم وهي العالم حادث لما كانت نظرية تتوقف على دليل وكان العالم أجراما وأعراضا استدل المصنف على حدوث الأجرام بملازمتها للأعراض وعلى حدوث الأعراض بمشاهدة تغيرها وتقرير الدليل الأول أن تقول أجرام العالم ملازمة للأعراض الحادثة وكل ما لازم الأعراض الحادثة فهو حادث ينتج أجرام العالم حادثة فذكر المصنف الكبرى في قوله وملازم الحادث حادث لأنه مفرد مضاف فيعم وحذف الصغرى وذكر معناها في قوله ملازمته للأعراض الحادثة ومراده بالعالم الأجرام كما سيأتي وتقرير الدليل الثاني أن تقول الأعراض شوهد تغيرها من عدم الى وجود وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث فالأعراض حادثة فذكر المصنف معنى الصغرى وحذف الكبرى واعترض هذا بأمرين الأول أن تغير الأعراض اذا كان أمرا يدرك بالمشاهدة كان ضروريا فيلزم أن لا يختلف فيه كيف وقد قيل بكمونها وأيضا لو كان تغيرها ضروريا لم يحتج الى دليل فيكون دليله المذكور ضائعا لا حاجة اليه وأجيب بأن في قوله تغيرها حذف مضاف أى تغير حكمها فان الحركة مثلا تارة تشاهد في الجرم بظهور حكمها وتارة تنعدم بظهور حكم ضدها لا يقال حكم الحركة كون الجرم متحركا والسكون المذكور اما حال أو وجه واعتبار وكل منها لا تتعلق به الرؤية والمشاهدة لأنه لا يرى الا الموجود فالاشكال باق لأنا نقول ان في العبارة تساهلا ومراده أن الأجرام تارة تظهر متحركة وتارة ساكنة فالمشاهد هو الجرم حال كونه متحركا أو ساكنا

لأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال ودليل حدوث العالم

لا الحركة ولا السكون متحركا ولا السكون ولا السكون ساكنا السكن لما ضاقت العبارة عليهم أسندوا التغير للأعراض على سبيل التساهل هكذا قال بعض من كتب على السكتاني والذي قرره الشيخ أن حكم الحركة مثلا هو التحرك أي هيئة التحرك لا نفسه لأنه معنى من المعاني لا يمكن مشاهدته بخلاف هيئته فانها تشاهد بحاسة البصر وكذا هيئة السكون الثاني أن التغير من العدم الى الوجود هو الحدوث فكيف يستدل بالشيء على نفسه وأجيب بمنع كونه هو بل الحدوث هو الوجود بعد عدم أو التجدد بعد عدم وهو متغير اليه لا نفس التغير الذي هو الدليل سلمنا أنه هو لكن لا نسلم اتحاد الدليل والمدلول لأن الدليل هو تغير أحكام الأعراض على ما قررناه والمدلول تغير الأعراض فلا اتحاد هذا ان جعلت الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فان جعلت حقيقية فالدليل هو المشاهدة والمدلول هو الحدوث كقولك الدليل على طلوع الشمس مشاهدة الطلوع لكن يرد على هذا نظير ما مر وهو أن الحدوث والتغير ليس مشاهدا فيحتاج الى الجواب عنه بنظير ما مر أيضا (واعلم) أن الدليل الأول أعني دليل حدوث الأجرام يتوقف على أربع مطالب اثبات زائد على الأجرام واثبات أن ذلك الزائد حادث واثبات ملازمته للأجرام أي عدم انفكاكها عنه وابطال حوادث لا أول لها وذلك أن الخصم ربما يقول لا نسلم اثبات زائد على الأجرام سلمنا ذلك فلا نسلم حدوثه سلمنا ذلك فلا نسلم ملازمته للأجرام سلمنا ذلك فلا نسلم دلالته على حدوث الأجرام الملازم لها لاحتمال أن تكون قديمة واللازم لها حوادث لا أول لها فلا بد من ابطال ذلك والثاني من هذه الأمور وهو قولنا الزائد حادث يتوقف دليله وهو التغير من عدم الى وجود أو من وجود الى عدم على أربع مطالب ابطال قيام العرض بنفسه وابطال انتقاله لغيره وابطال كونه وظهوره فالحركة مثلا قبل وجودها كانت معدومة لا كامنة واثبات أن القديم لا ينعدم وذلك أنا اذا استدللنا على الحدوث بالتغير من عدم الى وجود ربما يقول الخصم ان الحركة مثلا لم تكن معدومة ثم وجدت بل كانت موجودة قبل ذلك فنقول له انها عند وجودها هل كانت قائمة بنفسها أو بمحل فان قال بنفسها لزم قيام العرض بنفسه وهو باطل وان قال بمحل فنقول له ذلك المحل القائم به هل هو هذا المتحرك الآن أو غيره فان قال غيره ثم انتقلت عن هذا لزمه ما ذكر وهو قيام العرض بنفسه في لحظة الانتقال وان قال هذا المحل وكانت كامنة فيه ثم ظهرت لزمه اجتماع الضدين وهما الحركة والسكون في الجسم وذلك باطل وان استدللنا عليه بالتغير من وجود الى عدم ربما يقول الخصم ان ذلك لا يدل على حدوث ذلك الزائد لاحتمال أن يكون قديما وقد انعدم والقديم ينعدم فنقول له ان قولك القديم ينعدم باطل وقد علم من هذا أن المطالب ترجع الى سبعة لأن الثاني من الأربعة الأولى يتوقف على الأربعة الأخيرة وحاصل السبعة اثبات زائد وكونه لا يقوم بنفسه وكونه لا ينتقل وكونه لا يكمن ويظهر وكون القديم لا ينعدم واثبات ملازمة ذلك الزائد للجرم واستحالة حوادث لا أول لها والدليل على الأول المشاهدة وعلى الثاني والثالث كون العرض لا يقوم بنفسه وعلى الرابع ما يلزم عليه من اجتماع الضدين وعلى الخامس أن القديم لو انعدم لكان جائزا والجائز لا يكون وجوده الا حادثا وعلى السادس مشاهدة أن الجرم لا ينفك عن الأعراض وعلى السابع ما هو مقرر من برهان التطبيق وغيره قال السنوسي وبمعرفة هذه المطالب ينجو المكلف من أبواب جهنم السبعة ولا يعرفها حقيقة الا الراسخون في العلم أي المتمكنون منه اه (قوله البرهان أحد أقسام الحجة) فيه اشارة الى أن المراد بالبرهان هنا البرهان عند المناطقة وهو المركب لا المفرد المراد عند الأصوليين وهو مأخوذ من البره أي القطع تقول برهت العود أي قطعته لأنه يقطع حجة الخصم ويفحمه وقيل من البره وهو البياض يقال امرأة برهاء أي بيضاء لأنه يبيض القلب ويصفيه من الجهل وقيل من البرهة أي الهيئة لأنه يبين هيئة الحق ويظهره على ما هو عليه وهو والدليل مترادفان وقيل هو أخص من الدليل لأنه يعتبر فيه أمور ثلاثة أن يكون مركبا من مقدمات عقلية قطعية بخلاف الدليل

ملازمته للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما وملازم الحادث حادث ودليل حدوث الأعراض مشاهدة تغيرها من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم (ش) البرهان أحد أقسام الحجة

فانه يكون مركبا وغير مركب وعقليا ونقليا وقطعيا وظنيا وهذا هو الصحيح (قوله العقلية) فيه اشارة الى أن الحجة قسمان نقلية وهي ما كانت من كتاب أو سنة أو اجماع وعقلية وهي مالم تكن كذلك وأقسامها خمسة البرهان والجدل والخطابة بفتح الخاء والشعر والسفسطة فالبرهان ماتألف من مقدمات يقينية لانتاج اليقين والجدل ماتألف من مقدمات مشهورة بين الناس كهذا ظلم وكل ظلم قبيح والخطابة ماتألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه كولي مثلا أو من مقدمات مظنونة معتقد فيها ككل حائط ينتثر منه التراب ينهدم والشعر ماتألف من مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض كالخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة مهوعة للنفس أي مورثة للقيء والسفسطة ماتألف من مقدمات وهمية كاذبة كهذا ميت وكل ميت جماد وتفصيل ذلك مشهور في كتب المنطق (قوله لايتألف الامن مقدمات) المراد بالجمع مافوق الواحد لأنه تارة يتألف من مقدمتين كما تقدم وتارة من أكثر كقولك النباش آخذ للمال خفية وكل آخذ للمال خفية سارق وكل سارق تقطع يده وقيل لايتألف الامن مقدمتين فقط والمؤلف من أكثر يرجع الى أقيسة متعددة في الحقيقة كما بين في كتب المنطق وقوله يقينية أي كلها يقينية كمقدمات الأدلة السابقة بخلاف ما اذا كانت كلها ظنية كهذا يدور بالليل بالسلاح وكل من يدور بالليل بالسلاح سارق أو بعضها يقينيا وبعضها ظنيا كهذا سارق وكل سارق تقطع يده فان المقدمة الثانية قطعية لآية والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فلا يسمى برهانا (قوله وكان حد المعرفة) أي تعريفها وضابطها (قوله وذلك لايكفي الخ) ظاهره أن اسم الاشارة راجع للتجريد وليس كذلك بل هو راجع لمقدر مأخوذ من الكلام السابق والتقدير واعتقاد العقائد مجردة عن الآلة لايكفي الخ والمراد أنه لايكفي كفاية تامة لما تقدم أن المقلد مؤمن عاص ان كان فيه أهلية للنظر على الصحيح (قوله على برهان كل عقيدة) اطلاق لفظ البرهان على أدلة ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها ظاهر وعلى أدلة تلك الصفات ليس بظاهر لأن البرهان لايكون الا مركبا من مقدمات عقلية وأدلة تلك الصفات نقلية من كتاب أو سنة فاستعمال المصنف البرهان في جميع الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته بالنسبة لما عدا الصفات الثلاثة ولوازمها ومجازه بالنسبة لها أو من عموم المجاز بأن استعمله في كل ما يفيد اليقين عقليا كان أو نقليا (قوله وان برهان وجوده اخراج الخ) هو جار على مامر من المتن من جعل البرهان هو الحدوث وفيه مامر من التقرير على اجرائه على طريق المتكلمين نعم فيه نوع مخالفة لما سبق من وجهين الأول أن المراد بالعالم في كلامه مايشمل الأجرام والأعراض بخلافه في كلام المصنف فان المراد به خصوص الأجرام كما في الشارح الثاني أن الاخراج وصف للمخرج بكسر الراء بخلاف الحدوث فانه وصف للمخرج بفتحها أي العالم اللهم الا أن يجعل الاخراج من المبني للمجهول أي الكون مخرجا والكون المذكور وصف للعالم أو يراد به لازمه وهو الخروج مجازا (قوله هو الطريان الخ) تقدم أن معنى الحدوث حقيقة الوجود بعد عدم فلا تتصف به الأحوال على القول بها ويطلق مجازا على التجدد بعد عدم فتتصف به والطريان حقيقة هو الثبوت بعد عدم فان جرينا على القول بثبوت الأحوال كما جرى عليه المصنف فتفسير الحدوث به ظاهر وان جرينا على القول بنفيها كان المراد به الوجود بعد عدم مجازا (قوله المراد به هنا) أي في قول المصنف ودليل حدوث العالم أما في قوله فحدوث العالم فالمراد به ماسوى الله تعالى وكذا في قول الشارح اخراج العالم كما مر (قوله لاتحد الدليل) وهو حدوث الأعراض والمدلول وهو حدوثها أيضا الداخل تحت العالم على ذلك التقرير فالمتحد في الحقيقة هو الدليل مع بعض المدلول لا كله (قوله وتقرير ذلك) أي تقرير الدليل على حدوث العالم بمعنى الجواهر وحاصله أن تقول أجرام السموات والأرض الخ ملازمة للأعراض الحادثة وكل مالازم الحادث حادث فأجرام السموات والأرض حادثة وهذا هو المشار اليه بقول المصنف ودليل حدوث العالم الخ وبه مع حدوث الأعراض المستدل عليه بالمشاهدة تثبت صغرى الدليل على وجوده تعالى القائلة العالم حادث وأما كبراه فأشار لها الشارح بقوله ولذا كانت حادثة افتقرت الى محدث الخ ولما كانت

العقلية وهو أقواها لأنه لا يتألف الا من مقدمات يقينية ولما كان الشيخ قال أولا يجب على كل مكلف شرعا أن يعرف مايجب وكان حد المعرفة الجزم الموافق للحق عن دليل وكان ما تقدم من العقائد مجردا عن الأدلة وذلك لا يكفي في عقائد الايمان لأنه تقليد أخذ الآن يتكلم على برهان كل عقيدة من تلك العقائد أولا فأولا فبدأ ببرهان وجود الله عز وجل وأن برهان وجوده اخراج العالم من العدم الى الوجود والحدوث هو الطريان بعد عدم والعالم المراد به هنا الجواهر لأنه استدل على حدوث العالم بحدوث الأعراض ولو كانت داخلة في العالم لاتحد الدليل والمدلول وذلك محال وتقرير ذلك أن تقول لايخفى على كل عاقل أن السموات والأرض

وما بينهما وما فيهما أجرام ملازمة للأعراض التي تقوم بها من حركة وسكون واقتصر على الحركة والسكون لأن معرفة ملازمة الجرم لهذا ضرورية لكل عاقل وهما حادثان لمشاهدة تغيرهما من عدم الى وجود ومن وجود الى (٩٩) عدم فانه اذا كان الجرم متحركا ثم سكن فقد تغيرت حركاته من وجود الى عدم وتغيرت سكناته من عدم الى وجود وان كان المحل ساكنا فبالعكس وما لم يشاهد فيه التغير فهو قابل لهما لأن ما يتغير مثله وما وجب لأحد المثلين يجب للآخر والحركة والسكون ملازمان للجرم وملازم الشيء لا يسبقه وقد ثبت الحدوث للأعراض فيجب للأجرام واذا كانت حادثة افتقرت الى محدث لأن العالم لو حدث بنفسه لزم اجتماع الاستواء والرجحان وذلك لأن وجود العالم مساو لعدمه ومقداره مساو لسائر المقادير وصفته مساوية لسائر الصفات وزمانه مساو لسائر الأزمنة الى آخر الممكنات المتقابلات فلو ترجح بعضها بنفسه بلا مرجح لزم اجتماع متنافيين وهو أن يكون الوجود مثلا مساويا للعدم بنفسه راجحا بنفسه وهو محال فلابد من مرجح خارج عن ذاته ولا مرجح الا الله عز وجل والأمران الوجود والعدم والمقدار المخصوص مع ما يقابلهو الزمان المخصوص مع ما يقابله الى آخر الممكنات المتقابلات (ص) وأما برهان وجوب القدم له تعالى فلأنه لو لم يكن قديما لكان حادثا فيفتقر الى محدث ويلزم الدور أو التسلسل (ش) يعني اذا ثبت وجود مولانا جل وعز بما تقدم من البرهان

نظرية تفتقر الى دليل ذكره بقوله لأن العالم الخ ثم بعد أن أثبت صغرى ذلك الدليل وكبراه بالبرهان أشار الى نتيجته بقوله فلابد من مرجح الخ وهي الدعوى المذكورة في قوله وأن برهان وجوده تعالى افتقار العالم الخ وليس في كلامه مخالفة للمصنف الا في تقديمه دليل الصغرى على دليل الكبرى لموافقته للطبع وتقدم الاعتذار عن المصنف في مخالفته ذلك (قوله وما بينهما) أي كالسحاب والرياح (قوله التي تقوم بها من حركة وسكون) اعترض بأن بعض الأجسام قائم به الحركة فقط كالأفلاك وبعضها قائم به السكون فقط كالجبال فالحركة والسكون لم يقوما بكل جسم وأجيب بأنهما قائمان بهما حصولا وقبولا فالذي لم يقوما به بالفعل قابل لقيامهما به (قوله واقتصر) بالبناء للمفعول أي اقتصر القوم لا للفاعل لأن المصنف لم يقتصر عليهما لقوله من حركة وسكون وغيرهما نعم يصح ذلك ان جعل في الكلام مضاف محذوف أي على التصريح بهما فلا ينافي دخول بقية الأعراض تحت قوله وغيرهما (قوله وما لم يشاهد فيه التغير) أي والأجرام التي لم يشاهد فيها تغير الحركات والسكنات كالتي فوق السموات أو تحت الأرضين فهي قابلة لهما (قوله والحركة والسكون ملازمان للجرم) أي متى وجد الجرم وجدا فكلامه يفيد أن الأعراض ملازمة للأجرام عكس ما سلكه المصنف من جعل الأجرام ملازمة للأعراض وهو وان كان صحيحا في ذاته لأن الملازمة مفاعلة من الجانبين فتفيد أن كلا منهما يلزم الآخر لكن المناسب ما سلكه المصنف فكان الأولى أن يقول مفرعا على ما سبق فالجرم ملازم للحركة والسكون وملازم الشيء لا يسبقه وقد ثبت الحدوث لهما فيثبت له فما صدق الملازم هو الجرم وما صدق الشيء هو الحركة والسكون وهذا اشارة الى كبرى الدليل المتقدم القائلة كل ما لازم الحادث حادث (قوله واذا كانت حادثة) أي الأعراض والأجرام على التفصيل المار وهو أن الدليل على حدوث الأعراض التغير وعلى حدوث الأجرام ملازمتها للأعراض الحادثة (قوله خارج عن ذاته) كان الأولى حذف ذلك لأن الدليل المذكور لم ينتج لأن له صانعا وهو المطلوب وأما كونه خارجا أو لا فشيء آخر والمراد بالخروج المغايرة أي لابد من مرجح وأن ذاته مغايرة لذات العالم والا لكان حادثا مثلها فلا يرجحها وليس المراد به الانفصال لأن ذاته تعالى لا يقال انها منفصلة عن العالم ولا متصلة به بل هو القائم بجميع الأشياء (قوله ولا مرجح الا الله عز وجل) هذا استفاد من دليل آخر وهو دليل الوحدانية الآتي لا من الدليل المتقدم لأن غاية ما أنتجه أن له مرجحا (قوله لو لم يكن قديما لكان حادثا) وجه التلازم أن كل موجود منحصر في القديم والحادث اذ لا واسطة بينهما لأن أحدهما مساو نقيض الآخر اذ نقيض القديم لا قديم وهو مساو للحادث وكذا يقال في عكسه وكما لا يخرج الشيء عن النقيضين لا يخرج عن الشيء وما ساوى نقيضه وسكت المصنف عن الاستثنائية القائلة لكنه ليس بحادث اكتفاء عنها بدليلها وهو قوله فيفتقر الى محدث وعن النتيجة لظهور استلزام الاستثنائية لها ونظم الدليل هكذا لو لم يكن قديما لكان حادثا اذ لا واسطة بينهما كما مر لكنه ليس بحادث ينتج أنه قديم لأن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم فالقياس مركب من كبرى وهي المقدمة الأولى وصغرى وهي الاستثنائية وأشار الى دليل الصغرى وهي الاستثنائية كما مر بقوله فيفتقر الخ فحذف مقدم الشرطية وذكر تاليها وحذف صغراه وهي الاستثنائية ونتيجته ونظمه هكذا اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لكنه ليس مفتقرا الى محدث ينتج أنه ليس بحادث ولما كانت الاستثنائية المذكورة نظرية تفتقر الى دليل أشار له بقوله ويلزم الدور الخ ونظمه هكذا اذ لو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث وهكذا ولو يلزم الدور أو التسلسل وكل منهما محال فما يستلزمهما وهو افتقار المحدث الى محدث كذلك فالمطلوب وهو ثبوت القدم لا يتم الا بثلاثة أقيسة كما علمت والأسهل في ترتيب اللوازم أن تقول لو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث ولو افتقر الى محدث لافتقر

محدثه الى محدث أيضا لانعقاد المماثلة بينهما ولو افتقر محدثه الى محدث للزم الدور أو التسلسل وكل من الدور أو التسلسل محال فما أدى اليه وهو افتقار المحدث الى محدث محال فما أدى اليه وهو افتقار الاله الى محدث محال فما أدى اليه وهو كونه حادثا محال فما أدى اليه وهو عدم كونه قديما محال فثبت ضده وهو كونه قديما وهو المطلوب واعترض القياس المذكور بأن شرط القياس الاستثنائي أن تكون الشرطية كلية ولو المذكورة في كلام المصنف للاهمال وأجيب بأن المراد بالكلية أن يكون الملزوم مساو باللازم وهنا كذلك لأن لم يكن قديما مساو لحادث اذ كل حادث يصدق عليه أنه لم يكن قديما أو يقال ان المهملة المذكورة في قوة الكلية اذ المعنى أن كل شيء انتفى عنه القدم ثبت حدوثه وذلك كاف هذا كله اذا جعل البرهان المشار اليه استثنائيا ويحتمل جعله اقترانيا من الشكل الأول مركبا من شرطيتين ونظمه هكذا لولم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث فينتج لولم يكن قديما لافتقر الى محدث فذكر الصغرى وحذف الكبرى والنتيجة ورمز لهما بقوله فيفتقر الى محدث ويؤيد هذا ما سيأتي في الشرح فان المتبادر من تقريره أنه اقتراني حيث قال و برهانه أنه الخ و يحتمل أن يكون استثنائيا كما سيأتي التنبيه عليه ان شاء الله تعالى (قوله وجب أن يكون قديما) ظاهره أنه يلزم من اقامة الدليل على وجوده تعالى وجوب كونه قديما وليس كذلك لأن الموجود محتمل أن يكون حادثا وأن يكون قديما فلابد بعد ثبوت وجوده تعالى من مقدمات أخر تثبت كونه قديما الا أن يجاب بأن قوله وجب كونه قديما بعد مقدمات محذوفة ولو قال يعني اذا ثبت وجوده مولانا جل وعز بما تقدم من البرهان وكان المولى مع ذلك محتملا لأن يكون حادثا وأن يكون قديما أقام الدليل على كونه قديما لكان أولى (قوله أنه لولم يكن قديما لكان حادثا) الظاهر منه أنه قياس اقتراني من الشكل الأول كما مر تقريره وقوله لما تقدم الخ دليل لكبراه ويحتمل أنه أشار الى قياسين استثنائيين حذف استثنائيتهما ونتيجتهما ونظمهما هكذا لولم يكن قديما لكان حادثا لكن كونه حادثا محال اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لكن افتقاره الى محدث محال وحينئذ فقوله لما تقدم الخ دليل للملازمة في القياس الثاني وقوله ومحدثه مثله دليل للاستثنائية فيه كأنه قال لكن افتقاره الى محدث محال اذ لو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث وهكذا الى آخر ما تقدم فلم يتم المطلوب الا بثلاثة أقيسة كما مر (قوله فهو المسمى بالتسلسل) وهو المعبر عنه عندهم بحوادث لا أول لها أي ان أفرادها حادثة وجنسها قديم كما قال الحكماء في حركات الأفلاك أي السموات انها حادثة وجنسها قديم ورد عليهم بأمور منها أنه لا وجود للجنس الا في ضمن أفراده فاذا كانت الأفراد حادثة لزم أن يكون جنسها كذلك وأيضا ففي كلامهم تناقض لأن كونها حوادث يقتضي أن لها أولا وكونها لا أول لها يقتضي أنها ليست حوادث وهذا هو المسمى عندهم بدليل التربيع ومنها برهان التطبيق وتقريره أن نفرض من الحركات مثلا سلسلة من الآن الى ما لا نهاية له في جانب الماضي ثم نفرض سلسلة أخرى من زمن الطوفان الى ما لا نهاية له في جانب الماضي أيضا وهذا معنى قول بعضهم أن تفرض من المعلوم الأخير الى غير النهاية في جانب الماضي جملة وما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى بازاء الأول من الجملة الثانية فتأخذ حركة من السلسلة الآنية وتقابلها بحركة من الطوفانية وهكذا فان كان بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية بأن كان كلما أخذت واحدا من الأولى وجدت بازائه واحدا من الثانية لزم عليه أن الناقص مساو للكامل وهو محال والا بأن زادت الآنية على الطوفانية فقد وجد في الأولى ما لم يوجد بازاء شيء من الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى و يلزم منه تناهي الأولى لأنها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة و يصح أن تجعل السلسلة واحدة ثم تأخذ واحدا من آخر السلسلة وتقابله بواحد مما قبله وهكذا الى النهاية له في جانب الماضي فان قلت هذا منقوض بمراتب العدد بأن تطبق جملتين احداهما منه من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين بأن يكون كل فرد من أفرادها اثنين لا الى

وجب أن يكون قديما و برهانه أنه لولم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث لما تقدم أن كل حادث لابد له من محدث ومحدثه مثله فيفتقر الى محدث فان كان الأمر هكذا الى غير نهاية فهو المسمى بالتسلسل

نهاية فتجعل الواحد من احداهما بازاء الاثنين من الأخرى فتكون احداهما أزيد من الأخرى قطعا ولم يلزم من ذلك انقطاع احداهما ولا المساواة المدعى امتناعها أجاب السعد بأن التطبيق المستدل به على بطلان التسلسل انما اعتبر بين الأمور الموجودة خارجا المستغنية في وجودها عن الاعتبار كالحركات لا العدمية الوهمية المحضة كالأعداد لانقطاعها بانقطاع الوهم فتنقطع بانقطاعها عن تطبيقها فلا يكون فيها للتطبيق مساغ وليس معنى عدم التناهي في العدد الوجود بلا آخر لأن دخول ما لا نهاية له في الوجود محال لما بينا من التطبيق بل معناه أن ما من عدد الا ويتصور فوقه عدد آخر وذلك صادق بخلاف قولنا الممكنات غير متناهية لأن معناه أنه دخل منها تحت الوجود الخارجي ما لا نهاية له وهو كاذب لأن ذلك محال (فان قلت) هذا منقوض أيضا بمعلومات الله ومقدوراته فان المعلومات أكثر عددا من المقدورات مع أن كلا منهما غير متناه أجاب السعد أيضا بأن معنى كون كل منهما غير متناه أنه لا يتصور أن ينتهي الى مقدور ليس وراءه مقدور آخر اذ لا يمكن تناهي الممكنات في التصور وان كان عدم تناهيها في الوجود محالا واذا كان كذلك في الممكنات ففي المعلومات أولى وليس معنى عدم التناهي الوجود بلا آخر لما مر (قوله وهو محال) محل كونه محالا ان لم ينته الأمر الى واجب الوجود فان انتهى الى ذلك لم يكن محالا لا بتفاء العلة الآتية وهي لزوم كون كل خالقا لخالقه ومخلوقا لمخلوقه وحينئذ يستدل على بطلان افتقاره تعالى الى محدث بدليل آخر كدليل الوحدانية الآتي (قوله لأنه) أي التسلسل يؤدي الى عدم الألوهية وظاهره أن هذا هو العلة في كون التسلسل محالا وليس كذلك بل العلة ما ذكره القوم من برهان التطبيق وغيره كما مر الا أن يقال اللام للصيرورة لا للعلة أو يقال ان هذا اشارة الى دليل آخر غير ما ذكروه وتقريره أن تقول لو توقف وجوده تعالى على وجود آلهة قبله لا نهاية لها لما وجد لأن وجود ما لا نهاية له محال والمتوقف على المحال محال ويلزم أيضا أن يكون وجودنا محالا لتوقفه على وجود الاله المتوقف على المحال وهو وجود آلهة قبله لا نهاية لها والمتوقف على المحال محال لكن وجودنا ليس محالا فيلزم أن يكون الاله ليس متوقفا على آلهة قبله (قوله وذلك) أي وبيان كونه يؤدي الى عدم الألوهية وقوله أن يتوقف فاعل يتعالى كما في بعض النسخ بمعنى يتنزه وقوله ووجود ما لا نهاية له محال كالعلة للتنزيه كأنه قال يتنزه توقف وجوده تعالى على وجود ما لا نهاية له لأن وجود ما لا نهاية له محال وقوله والمتوقف على المحال مصدوق المتوقف في المقام وجود الباري تعالى هكذا قيل في تقرير العبارة وفيه أن هذا ليس بيانا لتأديته لعدم الألوهية بل الظاهر أن اللام في قوله لأنه وأن في قوله أن يتوقف زائدتان فتصير العبارة هكذا وذلك أنه تعالى يتوقف الخ ويدل لهذا ما في بعض النسخ وهو لأنه جل وعز يتوقف وجوده الخ وحينئذ فقوله يتوقف خبر أن وقوله ووجود ما لا نهاية له محال من تمام الكلام قبله وليس علة للتنزيه (فان قلت) ان نعيم الجنة للمؤمنين وعذاب النار للكافرين موجودان ولا نهاية لهما فكيف تقولون ان وجود ما لا نهاية له محال (قلت) المحال وجود ما لا نهاية له بحسب المبدأ وأما ما لا نهاية له بحسب الآخر فوجود بمعنى أنه لا ينقطع أبدا حتى لا يتجدد بعده شيء وأما كل ما وجد منه فيما مضى الى زمان الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فلا يلزم عليه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين وقوله ويلزم أن يكون وجودنا عطف على يؤدي أي لأنه يؤدي ولأنه يلزم الخ وقوله لتوقفه علة لقوله محال قدمت عليه والتقدير ويلزم أن يكون وجودنا محالا لتوقفه على المحال وهذه الزيادة موجودة في بعض النسخ (قوله وحقيقة الدور) مراده بالحقيقة المفهوم أو المسمى أو المعنى والا فالمعدومات الممكنات لا حقائق لها فضلا عن المستحيلات لأن حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو أي ما يصير به الموجود موجودا أي متحققا في الخارج وكل من المعدومات والمستحيلات لا تحقق لها في الخارج (قوله توقف الشيء على ما) أي شيء من صفة ذلك الشيء أنه يتوقف عليه أي على الشيء الأول اما بواسطة أو أكثر كتوقف زيد على عمرو والمتوقف على زيد وكتوقف زيد على عمرو وعمرو على بكر وبكر على زيد وفي بعض النسخ غيره وهو منصوب على الحال من ضمير توقف ولا

وهو محال لأنه يؤدي الى عدم الألوهية وذلك لأنه يتعالى أن يتوقف وجوده على وجود آلهة قبله لا نهاية لها ووجود ما لا نهاية له محال والمتوقف على المحال محال ويلزم أن يكون وجودنا محالا لتوقفه على وجود الاله المتوقف على المحال والمتوقف على المحال محال وان كان الأمر ينتهي الى عدم متناه فيلزم الدور وحقيقة الدور توقف الشيء على ما توقف عليه وهو محال لأنه يلزم عليه تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها

حاجة له (قوله امابمرتبتين الخ) راجع لكل من التقدم والتأخر والمراد بالمرتبتين النسبتان فاذا أوجد زيد عمرا واوجد عمرو زيدا مثلا فقد تقدم كل منهما من حيث كونه فاعلا على نفسه من حيث كونه مفعولا بمرتبتين أي نسبتين وهما ثبوت خالقيته للغير وثبوت مخالقية الغير له في جانب المستقبل وتأخر كل منهما من حيث كونه مفعولا على نفسه من حيث كونه فاعلا بمرتبتين وهما ثبوت مخلوقيته للغير وثبوت مخلوقية الغير له في جانب الماضي فزيد مثلا متقدم باعتبار كونه فاعلا لعمرو على نفسه باعتبار كونه مفعولا لعمرو في المستقبل فهذه نسبة وعلى عمرو باعتبار كونه أوجد عمرا فهذه نسبة ثانية وزيد متأخر باعتبار كونه مفعولا لعمرو عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمرو فهذه نسبة وعن عمرو باعتبار كون عمرو أوجده في جانب الماضي فهذه نسبة ثانية فمن قال كالشارح تبعا للسنوسي في شرح المتن بمرتبتين لاحظ مرتبة نفسه ومرتبة غيره ومن قال بمرتبة لاحظ مرتبة نفسه فقط والتحقيق الأول وقوله أو بمراتب في أكثر وذلك كما اذا أوجد زيد عمرا واوجد عمرو بكرا فيلزم أن يكون زيد أوجده أحدهما فان أوجده الذي يليه وهو عمرو كان كالدور في المرتبتين وان أوجده الثالث وهو بكر لزم تقدم كل على نفسه بثلاث مراتب وتأخره عنها بثلاث مراتب لأن زيدا باعتبار كونه فاعلا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا لبكر في المستقبل فهذه نسبة أولى وعلى عمرو وباعتبار كونه أوجد عمرا فهذه نسبة ثانية وعلى بكر بكونه متأخرا عن عمرو ولأن عمرا أوجده فهذه نسبة ثالثة وزيد متأخر باعتبار كونه مفعولا لبكر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمرو والمؤثر في بكر فهذه نسبة أولى وعن عمرو باعتبار كون عمرو وهو الذي أوجد بكرا وبكر هو الذي أوجد زيدا فهذه نسبة ثانية وعن بكر باعتبار كونه أوجد عمرا وعمرو أوجد بكرا وبكر أوجده فهذه نسبة ثالثة (قوله فاذا كان الحدوث الخ) هذا مرتبط بقوله وهو محال المذكور في جانب كل من التسلسل والدور (قوله لوأمكن أن يلحقه العكم الخ) تقريره أن تقول لولم يكن واجب البقاء لأمكن أن يلحقه العدم لكن امكان لحوق العدم له محال اذ لو أمكن أن يلحقه العدم لكان جائز الوجود لكن كونه جائز الوجود محال اذ لو كان جائز الوجود لكان حادثا لكن كونه حادثا محال اذ لو كان حادثا لانتفى عنه القدم لكن انتفاء القدم عنه محال لما تقدم من وجوبه تعالى فأدى اليه وهو كونه حادثا محال فأدى اليه وهو كونه جائز الوجود محال فأدى اليه وهو امكان لحوق العدم له تعالى محال فأدى اليه وهو عدم وجوب بقائه محال فثبت نقيضه وهو وجوب بقائه تعالى وهو المطلوب فالمصنف رحمه الله تعالى اختصر في تقرير البرهان كما ترى ويدل لذلك التقرير قوله لكون وجوده حينئذ الخ الذي هو دليل لكون انتفاء القدم مرتبا على امكان لحوق العدم أي دليل التلازم بينهما ويؤخذ من ذلك أن الأقيسة الأربعة المذكورة ترجع لقياسين الثاني منهما دليل للاستثنائية في الأول وأن الأخيرين منها دليل الملازمة في القياس الثاني كما علمت ونظم القياسين المذكورين هكذا لولم يجب له البقاء لأمكن أن يلحقه العدم لكن التالي باطل اذ لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكن التالي باطل وقوله كيف وقد سبق دليل للاستثنائية في القياس الثاني القائلة لكن انتفاء القدم محال وقد علم مما ذكر أن القياس الأول بتمامه محذوف من كلام المصنف والدليل على ذلك المحذوف أن عادته رحمه الله تعالى يستدل على الأشياء بابطال نقائضها وأن قوله لو أمكن الخ مقدم شرطية القياس الثاني الذي هو دليل الاستثنائية في الأول كما علمت هكذا قرره الشيخ في درسه وهو الظاهر خلاف ما ذكره في الحاشية من أن المحذوف من كلام المصنف هو مقدم شرطية القياس الأول فقط وأن قوله لو أمكن الخ تاليها وانما عبر المصنف بالامكان في قوله لو أمكن ولم يقل ما لحقه العدم لأن امتناع امكان لحوق العدم يستلزم امتناع لحوقه بالفعل من باب أولى بخلاف عكسه اذ لا يلزم من امتناع لحوق العدم بالفعل امتناع امكان لحوقه مع أن المطلوب وهو وجوب البقاء له تعالى عقلا لا يتم الا بامتناع امكان لحوق العدم لا بامتناع لحوقه اذ لا يلزم من امتناع لحوق العدم وجوب البقاء لجواز أن يكون ممكن البقاء أو واجبه حينئذ بخلاف امكان لحوق العدم فانه يصدق

ما بمرتبتين في اثنين أو بمراتب في أكثر من ذلك فاذا كان الحدوث يؤدي الى الدور أو التسلسل المحال لزم أن يكون محالا واذا استحال الحدوث تعين القدم اذ لا واسطة بينهما وهو المطلوب

(ص) وأما برهان وجوب البقاء له تعالى فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ يصير جائزا لا واجبا

بامتناع لحوق وجوب العدم وجوازه وامتناع ذلك يستلزم وجوب نقيضه الذى هو البقاء وانما كان امتناع
الأمكان صادقا بذلك لأن المراد بالأمكان الامكان العام أعنى عدم الامتناع فيصدق بوجوب العدم وامكانه
لا الخاص الذى هو الجائز عند المتكلمين (فان قلت) اطلاق الامكان بهذا المعنى اصطلاح المنطقيين فكيف
يحمل كلام المصنف عليه (قلت) هو مجاز قرينته أنه قابل به وجوب البقاء المستدل عليه بابطال نقيضه
على ماهو دأبه فى العقيدة من الاستدلال على المطالب بابطال نقائضها ونقيض وجوب البقاء لاوجوبه وهو أعم
من وجوب مقابله الذى هو لحوق العدم وجوازه والامكان يصدق بهما كما علمت (قوله والجائز لايكون
وجوده الاحادثا) قد يقال لانسلم الملازمة المذكورة لجواز أن يستند الجائز الى علة قديمة فيكون قديما
وجوابه أن التأثير بالعلة باطل كما قرره هو وغيره (فان قيل) لم لم يقل والجائز لايكون الاحادثا باسقاط لفظة
وجوده (أجيب) بأنه لو قال ذلك لزم أن كل جائز حادث وليس كذلك اذ بعض الجائز كالجائز الذى لم يرد الله
وقوعه كايمان أبى جهل أو أراد وقوعه لكنه لم يقع بالفعل لايتصف بالحدوث لايقال الحدوث هو الوجود
بعد عدم فيصير معنى كلام المصنف والجائز لايكون وجوده الاموجودا بعد عدم وهو فاسد لأن الوجود من
الأحوال فلا يتصف بالوجود اذ لا يتصف به الا الأمور الوجودية لأنا نقول قد تقدم غير مرة أن الحدوث كما
يطلق حقيقة على ماذكر أعنى الوجود بعد عدم يطلق مجازا على التجدد بعد عدم فتتصف به الأحوال
كالوجود المذكور (قوله وبرهانه أنه لو أمكن أن يلحقه العدم الخ) حذف القياس الأول كالمصنف لكن فيه
مخالفة له من جهة أنه جعل تالى القياس الثانى كونه تعالى من جملة الممكنات التى يجوز عليها الوجود والعدم
وهو دليل الملازمة فى كلام المصنف كما مر (قوله وكل ممكن لايكون وجوده الاحادثا) فى ذلك رد على من يقول
ان صفاته تعالى ممكنة لذاتها واجبة لغيرها فيلزم عدم الملازمة بين الامكان والحدوث وليس كذلك وكذا يقال
فى قول المصنف والجائز لايكون وجوده الاحادثا (قوله ويلزم من ذلك) أى من امكان لحوق العدم له تعالى
الدور أو التسلسل أى وكل منهما محال فما أدى اليه وهو عدم وجوب البقاء محال فثبت نقيضه وهو المطلوب
(قوله فتبين بذلك الخ) ولذا يقولون كل من وجب قدمه استحال عدمه لأن القدم لايكون أبدا الا واجبا
للقديم ولو أمكن لحوق العدم له لكان جائز الوجود والعدم والجائز لايكون وجوده الاحادثا ولم تتفق العقلاء
على مسئلة اعتقادية الهية الا على هذه القاعدة الكلية أعنى أن كل ماوجب قدمه الخ (قوله على جهة الانكار
والتعجب) والتقدير كيف يصح ذلك أى انتفاء القدم أى لا يصح ذلك الانتفاء بل هو أمر يتعجب منه والواو
فى قوله وقد سبق قريبا للحال ويحتمل كونها للتعليل اذ كثيرا ماتكون كذلك فى كلام المؤلفين كما قاله
السكتانى (قوله لوماثل شيئا منها الخ) الظاهر أن ذلك اشارة الى قياس استثنائى تقريره أن تقول لو لم يكن
مخالفا للحوادث لكان مماثلا لها لكن كونه مماثلا لها محال اذ لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها لأن كل
مثلين الى آخر ماذكره الشارح لكن كونه حادثا محال لما تقدم من وجوب قدمه الخ فيبطل ماأدى اليه وهو
مماثلته تعالى لشىء من الحوادث فبطل ما أدى اليه وهو عدم مخالفته تعالى لها فثبت نقيضه وهو المطلوب
فحذف القياس الأول بتمامه وذكر شرطية القياس الثانى وطوى استثنائيته وأقام مقامها قوله وهو محال
فهو فى قوة قوله لكن كونه حادثا مثلها محال وقوله لما عرفت الخ دليل لتلك الاستثنائية أو رد على الملازمة
فى القياس الثانى أن اللازم على المماثلة أحد الأمرين اما قدم الحادث أو حدوث القديم فكيف يجعل المصنف
الحدوث هو اللازم على الخصوص فى قوله لوماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها مع أن التماثل يقتضى التساوى
فى الأحكام وذلك أعم من لزوم الحدوث بخصوصه وأجيب بأن المراد لوماثل شيئا بأن كان جرما أو عرضا أو
متصفا بلوازمهما لأن من المقصود تنزيه البارى سبحانه وتعالى عن الجرمية والعرضية ولوازمهما بأن لايكون
من جنس الأجرام ولا من جنس الأعراض ولا متصفا بصفاتهما بقرينة قوله فيما سبق والمماثلة للحوادث بأن

والجائز لايكون وجوده
الاحادثا كيف وقد
سبق قريبا وجوب
قدمه تعالى وبقائه
(ش) يعنى أنه يجب
لمولانا جل وعز البقاء
وبرهانه أنه لو أمكن أن
يلحقه العدم لزم أن
يكون من جملة الممكنات
التى يجوز عليها الوجود
والعدم وكل ممكن
لا يكون وجوده الا
حادثا تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا ويلزم
من ذلك الدور أو
التسلسل فتبين بذلك
أن وجوب القدم
يستلزم وجوب البقاء
وكيف استفهام على
جهة الانكار والتعجب
(ص) وأما برهان
وجوب مخالفته تعالى
للحوادث فلأنه لوماثل
شيئا منها لكان حادثا
مثلها وذلك محال لما
عرفت قبل

من وجوب قدمه تعالى و بقائه (ش) لأن (١٠٤) كل مثلين يجب لكل واحد منهما ما وجب للآخر و يجوز عليه ما جاز على الآخر

و يستحيل عليه ما استحال عليه وقد وجب للحوادث أجرامها وأعراضها الحدوث فلو ماثلها مولانا جل وعز لوجب له ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم ولو كان كذلك لافتقر الى محدث و يلزم الدور أو التسلسل وقد تقدم أن ذلك محال (ص) وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه فلأنه لو احتاج الى محل لكان صفة والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما فليس بصفة ولو احتاج الى مخصص لكان حادثا كيف وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى و بقائه (ش) تقدم أن قيامه تعالى بنفسه عبارة عن استغنائه عن المحل والمخصص أما برهان استغنائه عن المحل أى عن ذات يقوم بها فلأنه لو احتاج الى محل لكان صفة لأنه لا يحتاج الى المحل الا الصفات والصفة لا تتصف بصفات المعاني وهى الصفات الوجودية كالقدرة والارادة ولا المعنوية وهى الأحوال الثابتة الملازمة للمعاني كقادر ومريد الاتصاف الى آخرها فلا يكون مولانا صفة لأن الواجب له نقيض ما وجب للصفة لأنه يجب اتصافه بالمعاني والمعنوية والصفة يستحيل عليها ذلك

يكون جرما الخ فهو يفيد أن المعنى لو ماثل شيئا منها بأن يكون جرما الخ وأشار الى ذلك الشارح بقوله فلو ماثلها مولانا أى بأن كان جرما الخ ولا شك أن الملازمة بهذا المعنى تستلزم الحدوث أما لزوم الحدوث لما عدا كونه متصفا بالأعراض فواضح وأما لزومه لكونه متصفا بها بأن يكون فعله أو حكمه لأجلها فلأن ذلك الغرض يفتقر الى من يخلق له الكمال لتحصيل غرضه وذلك يؤدي الى تجدد الكمالات على ذاته بتجدد الأفعال فيكون حادثا وهو محال عليه تعالى و يحتمل أن ما ذكره المصنف اشارة الى قياس اقتراني مركب من شرطية وحملية مأخوذة من قوله وذلك أى كونه حادثا محال وتقريره أن تقول لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها وكل حادث ينتفي عنه القدم ينتج لو ماثل شيئا منها لانتفى عنه القدم وقوم لما عرفت قبل دليل للاستثنائية فى تلك النتيجة القائلة لكن انتفاء القدم محال (قوله من وجوب قدمه تعالى و بقائه) ان قلت وجوب البقاء لا يدل بمجرده وانما يدل بواسطة استلزامه لوجوب القدم كما مر فوجوب القدم كاف فى الاستدلال فهلا اقتصر عليه لأنه أوضح وأخصر قلنا مراده الاستدلال بوجوب الوجود المتضمن لهما لا بالقدم على الخصوص هكذا قاله السكتاني وفيه أن الاستدلال بوجوب الوجود غير ضروري فى المقام (قوله لأن كل مثلين الخ) بيان للملازمة فى شرطية القياس الثاني كما مر (قوله ولو كان كذلك لافتقر الى محدث الخ) لو قال كما قال المصنف وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه الخ لكان أخصر لأن ما ذكره معلوم مما سبق فى القدم (قوله فلأنه لو احتاج الى محل الخ) تقريره أن تقول لو لم يكن قائما بنفسه لاحتاج الى محل لكن احتياجه الى محل باطل اذ لو احتاج الى محل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى محل فبطل ما أدى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت نقيضه وهو المطلوب فحذف القياس الأول بتمامه وذكر القياس الثاني وحذف استثنائيته وذكر دليلها بقوله والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية فالواو للتعليل وحاصل تقرير ذلك الدليل على ما أشار اليه من الشكل الثاني أن تقول كل صفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما ينتج الصفة ليست مولانا وتعكسها الى قولك مولانا ليس بصفة وهو ما ذكره بقوله فليس بصفة فهو اشارة الى نتيجة القياس المذكور بعد عكسها و يحتمل تقريره من الشكل الأول فينتج النتيجة المذكورة من غير احتياج الى عكس بأن تقول مولانا جل وعز يتصف بصفات المعاني والمعنوية والصفة لا تتصف بهما ينتج مولانا ليس بصفة ولكن الأول أولى و به يعلم أن الشارح حذف كبرى ذلك القياس وذكر صغراه بقوله والصفة لا تتصف بصفات المعاني الخ ونتيجته بعد عكسها بقوله فلا يكون مولانا صفة وأما قوله لأن الواجب له الخ فهو زيادة فائدة (قوله ولو احتاج الى مخصص) أى فاعل يخصصه بالوجود بدلا عن العدم وتقرير ذلك أن تقول لو لم يكن قائما بنفسه لاحتاج الى مخصص لكن احتياجه الى مخصص باطل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا ضرورة أن كل محتاج الى مخصص حادث لكن كونه حادثا باطل لما تقدم من وجوب قدمه فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى مخصص فبطل ما أدى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت نقيضه وهو المطلوب فالواو فى قوله وقد قام البرهان للتعليل أى اذ قام البرهان لما علمت من أنه دليل للاستثنائية فى القياس الثاني نظير ما ذكر فيما قبله (قوله وهى الصفات الوجودية الخ) احترز بذلك عن السلبية والنفسية فان الصفة تتصف بهما فالقدرة مثلا تتصف بالقدم وغيره من السلوب و بالوجود (فان قلت) ان كلا من النفسية والمعنوية من الأحوال على القول باثباتها فما الفرق بينهما (قلت) الفرق أن المعنوية حال ملازمة لصفات المعاني فيلزم من قيام الكون قادرا مثلا بالعلم قيام القدرة فيعود المحذور وهو اتصاف الصفة بصفة وجودية بخلاف النفسية فانها ملازمة للذات لا لصفة معنى فلا يلزم من قيامها بالصفة ما ذكر (قوله كقادر ومريد) تقدم ما فيه وقوله لأن الواجب له نقيض ما وجب للصفة أى ان الله تعالى من شأنه الاتصاف بصفات المعاني والمعنوية والصفة من شأنها عدم

و برهان أن الصفة لاتتصف بصفات المعانى ولا المعنوية أن الصفة لو قبلت صفة أخرى للزم أن لاتعرى عنها ولزم أن تقبل الأخرى أخرى اذ لافرق بينهما الى غير نهاية وذلك تسلسل وقد تقدم أنه محال وأما برهان استغنائه عن المخصص بكسر الصاد وهو الفاعل فلأنه لو احتاج اليه لكان حادثا وذلك محال لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه (ص) وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى فلأنه لو لم يكن واحدا لزم أن لايوجد شئ من العالم للزوم عجزه حينئذ (ش) يعنى أن برهان كون مولانا واحدا

الاتصاف بذلك والاتصاف وعدمه متنافيان والقاعدة أن تنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات فثبت أنه تعالى ليس بصفة وتقدم أن هذا زائد على مايفيده كلام المصنف (قوله و برهان أن الصفة لاتتصف الخ) (هذا دليل لصغرى القياس فى كلام المصنف التى اقتصر عليها الشارح ولما فات المصنف التنبيه على ذلك الدليل نبه عليه الشارح بقوله و برهان الخ وهو اشارة الى قياس استثنائى وقوله للزم أن لاتعرى عنها أشار به الى القاعدة المعلومة عند المتكلمين وهى أن القابل للشئ لايخلو عنه أو عن ضده وليس له دخل فى لزوم التسلسل المذكور فلو قال لو قبلت صفة أخرى لزم أن تقبل الأخرى أخرى وهكذا الخ لكان أولى والضمير فى قوله أن لاتعرى عائد على الصفة القابلة وقوله عنها أى أو عن ضدها أخذا من القاعدة المذكورة وقوله اذ لافرق بينهما أى للمماثلة بينهما فالقبول حينئذ أمر نفسى لهما (قوله وقد تقدم أنه محال) فيه نظر لأن الأدلة انما قامت على استحالته فى الحوادث لافى القديم كما هنا وأيضا فالقاعدة المتقدمة معترضة بأنه لايلزم أن يكون لكل شئ ضد لجواز أن يكون مقابله عدما أو نفيا سلمنا ذلك لكن لانسلم امتناع الخلو عن الشئ وضده بل يجوز ذلك كما فى الماء والهواء فانهما خاليان عن الألوان كلها فالدليل المذكور غير تام فكان الأولى أن يقول ان الصفة لو قبلت الاتصاف بصفة فلا يخلو اما أن تكون المقبولة مثلها أو ضدها أو خلافها والأقسام كلها باطلة لأن الاتصاف بمثلها يوجب لها حكما مثل ماتوجبه هى لمحلها فيكون العلم عالما والقدرة قادرة والحياة حية والبياض أبيض وهكذا وذلك محال ولأن المثلين متساويان فى الحقيقة فلا مرجح لجعل أحدهما محلا والآخر حالا دون العكس والاتصاف بضدها يوجب لها حكم ذلك الضد لأن الضدين متنافيان فقيام أحدهما بالآخر يوجب له عكس حكمه فيكون العلم جاهلا والقدرة عاجزة والارادة كارهة وذلك محال والاتصاف بخلافها الذى ليس بضد يلزم عليه عموم الجواز فى كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم بالبياض وغير ذلك مما هو بديهى البطلان وأيضا فنسبة المختلفات غير المتضادة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بشئ عن البعض الآخر فلا وجه لجعل بعضها محلا والآخر حالا دون العكس (قوله فلأنه لو لم يكن واحدا الخ) تقدم أن الوحدانية تستلزم خمسة أشياء نفى الكم المتصل والمنفصل فى الذات والصفات والمنفصل فى الأفعال و يمكن أخذ ذلك من كلام المصنف بأن يقال لو لم يكن واحدا بأن كانت ذاته العلية مركبة من أجزاء أو كان لها نظير أو اتصفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثم موجد سواه لزم أن لايوجد شئ من العالم الخ أما فى الأول فلأن أوصاف الألوهية اما أن تقوم بكل جزء أو بالمجموع بأن يكون كل جزء قام به بعض الألوهية أو بالبعض دون البعض والأقسام كلها مستلزمة للعجز المستلزم لعدم وجود شئ من العالم أما الأول فلأن كل جزء يكون الها فيلزم التمانع كما فى تعدد الالهين الآتى وذلك مؤد للعجز المستلزم لما مر وأما الثانى فلأنه يلزم منه عجز كل جزء على الانفراد وعجزه يوجب عجز سائر الأجزاء المماثلة وذلك يوجب عجز المجموع المستلزم لما مر هذا اقناعى والا فلا يلزم من عجز كل جزء عجز المجموع ألا ترى أن الحبل المؤلف من شعرات مثلا لاتقوى كل شعرة منه على حمل مايحمله المجموع فالأولى ابطال ذلك بأنه يلزم عليه انقسام المعنى كما مر فيلزم أن تكون القدرة مثلا متجزئة كما فى قدر تنا فانها قائمة بكل جزء من أجزائنا وأما الثالث فلأنه لا أولوية لبعض الأجزاء على بعض وحينئذ فلا تقوم به أوصاف الألوهية وذلك يستلزم عجز جميعها المستلزم لما مر وأما فى الثانى فلأن النظير اما أن يخالف فى الارادة أو يوافق والقسمان مستلزمان للعجز المستلزم لما مر أما الأول فلأن الارادتين اما أن تنفذا أو لا فان نفذتا لزم اجتماع متنافيين كالحركة والسكون وهو لايعقل فاذا يجب عدم نفوذهما معا وحينئذ فاما أن يتعطلا معا أو أحدهما فان كان الأول لزم عجزهما وان كان الثانى لزم عجز من تعطلت ارادته ويلزم منه عجز الآخر للمماثلة وأما الثانى فلأن الارادتين قد يتوجهان الى مالا يقبل الانقسام من عرض أو جوهر فرد فلا يمكن أن تنفذ فيه الا ارادة واحد وحينئذ فاما أن تنفذ ارادة أحدهما أو لا فان نفذت لزم عجز من لم تنفذ ارادته ويلزم منه عجز الآخر للمماثلة وان لم تنفذ فيه لزم عجزهما وأما فى الثالث

فهكذا وأما فى الرابع فلأنه لو صح أن يكون لغير مولانا سبحانه وتعالى تأثير لوجب أن يكون ذلك الاثر مقدورا له تعالى لعموم قدرته وحينئذ اما أن يحصل اتفاق أو اختلاف و يأتى ماسبق وأيضا لو كان لغير المولى تأثير فى ممكن مالزم عجزه تعالى فى ذلك الممكن وهو يستلزم عجزه فى سائر الممكنات لتساويها وذلك محال لما مر من ثبوت قدرته تعالى (فان قلت) هذا التقرير لم يعلم منه نفى الكم المتصل فى الصفات أعنى وحدتها وعدم تعددها بأن لا يكون للذات قدرتان وارادتان الى آخر السبع فيقتضى ذلك عدم أخذه من دليل المصنف (قلت) لما كان يؤخذ منه وحدانية صفتى التأثير أعنى القدرة والارادة فقط للزوم التمانع فيهما دون غيرهما من بقية السبع اذ لا مانع من تعدده عقلا لم نتعرض له فى تقرير ذلك الدليل ووجه أخذ وحدانية الارادة منه مع أن العجز اللازم للتمانع ضد القدرة لا الارادة أنه لو تعطلت الارادة بسبب تعددها المؤدى للتمانع لتعطلت القدرة ولو تعطلت القدرة للزم العجز المستلزم ما مر من عدم وجود شىء من العالم أو يقال المراد بأخذه منه أن دليل التمانع يجرى فيها على تقدير تعددها كما يجرى فى القدرة وان كان اللازم عند تعطل احدى الارادتين وجود ضدها وهو الكراهة المؤدى الى عدم وجود شىء من العالم بواسطة ما مر لا وجود العجز ويمكن أن يستدل على عدم تعدد الصفات غير المؤثرة كالسمع والبصر والعلم والكلام بأنا مأمورون بعدم اثبات تعدد القديم ما أمكن وانما أثبتنا الصفات المذكورة للضرورة فاذا انتفت الضرورة رجعنا للأصل وهو أن القديم واحد فيكون له سمع واحد و بصر واحد وهكذا اذ لا ضرورة تلجىء الى تعدد ذلك ودليل وحدة جميع الصفات أنها لو تعددت فاما أن تتعدد بتعدد متعلقاتها أو لا فان كان الأول لزم أن يدخل فى الوجود صفات لا نهاية لها عددا والدخول فى الوجود يقتضى تمييز الداخل فى نفسه وعدم النهاية يقتضى عدم التمييز وذلك تناقض وان كان الثانى لزم ترجيح بعض الأعداد كعشرة على بعض فتفتقر فى تعيين بعضها الى مخصص وذلك يستلزم حدوثها كيف وقد تقدم وجوب قدمها (واعلم) أن ما تقدم حاصل تقرير كلام المصنف على وجه التفصيل وتقريره على وجه الاجمال أن تقول لو لم يكن واحدا لكان له ثان لكن كونه له ثان محال اذ لو كان له ثان لزم عجزه لكن لزوم عجزه محال اذ لو كان عاجزا للزم أن لا يوجد شىء من العالم لكن عدم وجود شىء من العالم محال فما أدى اليه وهو عجزه محال فما أدى اليه وهو كونه له ثان محال فما أدى اليه وهو عدم كونه واحدا محال فثبت نقيضه وهو المطلوب فذكر مقدم شرطية القياس الأول وحذف تاليها مع الاستثنائية وحذف مقدم شرطية القياس الثانى واستثنائيته وذكر تاليها بقوله للزوم عجزه الخ وكذا القياس الثالث حذف مقدم شرطيته واستثنائيته وذكر تاليها بقوله لزم أن لا يوجد شىء الخ (قوله لا نظير له فى الألوهية) هذا ظاهر فى نفى الكم المتصل والمنفصل فى الذات وفى معناها الكم المنفصل فى الصفات وكذا المتصل فيها بالنسبة للقدرة والارادة ونفى مؤثر فى فعل من الأفعال كما سبق تفصيله (قوله لو كان معه ثان) أى فى الألوهية وقوله وذلك أى عدم وجود شىء من العالم وقوله العيان بكسر العين مصدر بمعنى المعاينة قال فى الخلاصة * لفاعل الفعال والمفاعلة * فان قلت لا يلزم من وجود اله ثان عجزهما أو عجز أحدهما بل يجوز أن يكون أحدهما قسيما للآخر فيختص أحدهما بالسماء والآخر بالأرض مثلا فيتصرف كل فى قسم وحده (قلت) هذا تخصيص من غير مخصص اذ ليس اختصاص أحدهما بنوع أولى من اختصاص الآخر به فان فرض أن هناك مخصصا لهما لزم أنه حاكم عليهما وأنهما حادثان (فان قلت) يمكن أن يكون التخصيص باختيارهما (قلت) لو كان كذلك لتأتى من كل واحد منهما تركه بأن يتصرف فى مقدور الآخر ومراده وهو محال للتمانع كما مر (قوله و بيان ذلك) أى بيان الملازمة فى القياس المذكور وانما احتاج الى ذلك مع أنه علله بقوله للزوم عجزه لأن فى ذلك التعليل قصورا كما سيأتى فلا تتضح به الملازمة أتم اتضاح ومحط البيان قوله فلو قدر الخ وقوله حينئذ أى حين لم يكن واحدا وحاصل ذلك أنه لو تعدد الاله للزم عند اتفاقهما على ايجاد شىء معين توارد قدرتيهما عليه لعموم تعلقهما بكل ممكن وتواردهما عليه يؤدى الى عدم

لا نظير له فى الألوهية لأنه لو كان معه ثان لزم أن لا يوجد شىء من العالم للزوم عجزه حينئذ وذلك محال لأنه خلاف الحس والعيان و بيان ذلك أنه تقدم وجوب عموم قدرة الله تعالى بالممكنات

وجوده

فلو قدر موجود له من القدرة على ممكن ما مثل ما لمولانا جل وعز لزم عند تعلق تلك القدرتين أن لا يوجد شيء من العالم بهما لما يلزم عليه تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين لأن المسئلة مفروضة فيما لا ينقسم كالجوهر الفرد فلا بد من عجزهما ان لم يوجد بهما أو من عجز أحدهما ان وجد بأحدهما دون الآخر ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لأنه مثله واذا لزم عجزهما في هذا الممكن لزم عجزهما في سائر الممكنات اذ لا فرق وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث وهو محال لأنه خلاف العيان واذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فمع الاختلاف أبين وبهذا تعرف أنه لا تأثير لقدرتنا في شيء من أفعالنا والا لزم ما تقدم والاعتقاد الصحيح أن الله خلق للعباد قدرة على أفعالهم الاختيارية تقارنها ولا تؤثر فيها وأن المؤثر هو الله وحده والقدرة توجد الأفعال الاختيارية عندها لا بها كالنار بالنسبة للاحراق والله الموفق

وجوده لأنه اما أن يوجد بهما معا فيلزم تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين وكل منهما محال واما أن يوجد باحداهما فيلزم عجز الأخرى ويلزم منه عجز المؤثرة المماثل واذا كان هذا عند الاتفاق فعند الاختلاف أولى كما سيأتي ويقال لهذا برهان التوارد والتطارد (قوله فلو قدر موجود الخ) مصدوقه أعم من مصدوق النظير في الألوهية لأن الموجود صادق بالقديم والحادث غير أنه يخرج عنه الحكم المتصل في الصفات (قوله من تحصيل الحاصل) أي ان كان التعلق مترتبا وقوله أو كون الأثر الواحد أثرين أي سواء اتحد زمن التعلق أو ترتب (قوله لأن المسئلة الخ) علة لمحذوف تقديره وانما لزم ما سمعت من كون الأثر الواحد أثرين على ذلك التقدير وهو جواب عما يقال لا نسلم كون الأثر الواحد أثرين لجواز تعلق قدرة كل منهما ببعض الجسم وحاصل الجواب أن ذلك مفروض في شيء لا ينقسم بوجه من الوجوه كالجوهر الفرد ولكن هذا ليس بشرط بل مثله المنقسم كالجسم لأن الفرض أن قدرة كل من الالهين عامة التعلق فتتوجه قدرة كل منهما لكل جزء منه فيلزم أن لا يوجد بهما لما فيه من تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين (قوله فلا بد من عجزهما) تفريع على ما قبله من لزوم تحصيل الحاصل أي كون الأثر الواحد أثرين وكان الأولى أن يجعله مقابلا له بأن يقول لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل الخ أو عجزهما أو عجز أحدهما كما تقدم تقريره وقوله ان لم يوجد بهما أي ان فرض أنه لم يوجد بهما وقوله ان وجد بأحدهما أي ان فرض وجوده بأحدهما وقوله وهو محال أي فما أدى اليه من عجزهما أو عجز أحدهما أو تحصيل الحاصل وكون الأثر الواحد أثرين محال فما أدى اليه وهو كونه معه تعالى ثان في الألوهية محال فثبت نقيضه وهو كونه تعالى واحدا وهو المطلوب فقد تم بذلك بيان الملازمة وقوله وهو محال اشارة الى الاستثنائية القائلة لكن استحالة الحوادث أو لكن عدم وجود شيء من العالم محال وقوله لأنه خلاف العيان دليلها (قوله واذا استبان) أي بان بيانا تاما فالسين والتاء زائدتان (قوله فمع الاختلاف أبين) أي لأنه ان تم مرادهما لزم اجتماع النقيضين والا لزم عجزهما وتقرير ذلك أن تقول لو تعلقت قدرة أحدهما بوجود زيد والآخر بعدمه فلا يخلو اما أن يحصل مقدورهما فيلزم اجتماع النقيضين أو لا يحصل واحد منهما فيلزم عجزهما أو يحصل مقدور أحدهما دون الآخر فيلزم عجزه ويلزم منه عجز من نفذت ارادته للمماثلة ويقال لهذا برهان التمانع وهو المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقدم تقريره بأوضح من هذا وأما ما ذكره الشارح فيقال له برهان التطارد والتوارد كما مر والمراد بالفساد في الآية عدم الوجود أي لم توجدا سواء اتفقت الآلهة أو اختلفت كما مر فتكون الآية حجة قطعية وقيل المراد به الخراب والخروج عن هذا النظام لما تقرر عادة من فساد المملكة عند تعدد الملوك وحينئذ تكون الملازمة بين التعدد والفساد عادية لا عقلية وتكون الآية حجة اقناعية ظنية على سبيل التقريب للعامة وهذا ضعيف والصحيح الأول (قوله والا لزم ما تقدم) أي من تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين ان أثرت فيه القدرة الحادثة والقديمة معا فان أثرت فيه الحادثة فقط لزم عجز القديمة وهو يستلزم عجز الحادثة المماثلة واذا عجز في هذا الممكن فكذا في سائر الممكنات اذ لا فرق وهو يستلزم عدم وجود شيء من العالم وهو محال (قوله توجد الأفعال الاختيارية عندها لا بها) أي فالعبد ليس له في فعله الا مجرد الكسب وهو مقارنة قدرته الحادثة للفعل كالحركة وان شئت قلت هو تعلق قدرته الحادثة بالفعل وكل من المقارنة والتعلق أمر اعتباري لا يقال انه مخلوق لله تعالى كما تقدم وانما أوخذ بالقتل واقتص منه مع أن زهوق الروح ليس مكسوبا له بل المكسوب له الحركة فقط لأن زهوق الروح ناشيء عن تلك الحركة وأثرها فهو ناشيء عن مكسوبه وكما تعلقت قدرة العبد بالفعل كسبا كذلك تعلقت به قدرة الله تعالى خلقا فالخلق تعلق قدرته تعالى بالفعل والكسب تعلق قدرة العبد الحادثة بالفعل أو مقارنتها له على ما مر ويطلق كل من الكسب والخلق على المكسوب والمخلوق وهو نفس الحركة مجازا من اطلاق المصدر على اسم المفعول واحتج المعتزلة على كون العبد مؤثرا بقدرته بأنه لو لم يكن لقدرته تأثير في فعله لما صح أن

يثاب أو يعاقب على غير فعله كما لا يثاب ولا يعاقب على كونه مثلا ولما صح أن يمدح أو يذم على ذلك الفعل لأنه ليس فعله و يلزم أن يكون للعباد حجة فى الآخرة على الله وقد قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وأجاب أهل السنة بأن الله يفعل ما يشاء لا يسئل عما يفعل والثواب بمحض فضله والعقاب بمحض عدله فجعل الأفعال أمارة شرعية على الثواب أو العقاب وكل ميسر لما خلق له ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة والشخص قد يمدح على غير فعله كمدح زيد بجماله وحسن خلقه (قوله وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ) انما جمعها فى دليل واحد لاتحاد اللازم على نفيها واتحادها فى كون كل صفة معنى وتقريره فى القدرة أن تقول لو لم يتصف بالقدرة لاتصف بضدها وهو العجز لكن اتصافه بضدها محال اذ لو اتصف بضدها لما وجد شىء من الحوادث لكن عدم وجود شىء من الحوادث محال فما أدى اليه على التدريج محال وفى الارادة أن تقول لو لم يتصف بالارادة لاتصف بضدها وهو الكراهية لكن اتصافه بضدها محال اذ لو اتصف بضدها لما اتصف بالقدرة لكن عدم اتصافه بالقدرة محال اذ لو لم يتصف بالقدرة لاتصف بضدها وهو العجز لكن عدم اتصافه بذلك محال اذ لو اتصف به لما وجد شىء من الحوادث لكن عدم وجود شىء من الحوادث باطل فبطل ما أدى اليه على التدريج وفى العلم أن تقول لو لم يتصف بالعلم لاتصف بضده الذى هو الجهل لكن اتصافه بضده محال اذ لو اتصف بضده لما اتصف بالارادة ولو لم يتصف بالارادة لما اتصف بالقدرة ولو لم يتصف بالقدرة لاتصف بضدها الذى هو العجز ولو اتصف بضدها لما وجد شىء من الحوادث وهو باطل فبطل ما أدى اليه على التدريج وكذا يقال فى الحياة فالاستثنائية من كل محذوفة لظهورها واعترض قوله لما وجد شىء من الحوادث المذكورة فى تلك الأدلة بأن هذه الملازمة ممنوعة لأنه لا يلزم من انتفاء صفات المعانى عدم وجود شىء من الحوادث بل يجوز انتفاؤها وتوجد الحوادث اما لاستنادها الى المعنوية كما يقوله المعتزلة فانهم يقولون هو قادر بذاته مريد بذاته عالم بذاته لا بقدرة وارادة وعلم زائدات على الذات واما لكون موجدها علة أو طبيعة كما يقوله الطبائعيون ومن فى معناهم واذا لم يلزم من نفى تلك الصفات نفى الحوادث لم تنتج الأدلة المذكورة كونه تعالى متصفا بصفات زائدة على الذات كما هو المدعى ولذا رتب فى الكبرى عدم وجود شىء من الحوادث على عدم المعنوية التى توافق المعتزلة على ثبوتها لا على عدم المعانى وأجيب بأن القول باثبات المعنوية دون المعانى كعالم بلا علم وقادر بلا قدرة ومريد بلا ارادة واضح البطلان لما يلزم عليه من كون الذات قدرة وارادة وعلما وذلك لا يعقل وكذا القول باثبات العلة والطبيعة ولما كان كل من هذين القولين واضح البطلان لم يكترث المصنف برده وأيضا فكلامه هنا مبنى على اتصاف صانع العالم بتلك الصفات و بطلان العلة والطبيعة فلا يرد علينا ما ذكر حتى يحتاج لرده واعلم أنه يستفاد من كلام المصنف ثلاث مطالب وجوب هذه الصفات ووجودها وعموم تعلقها ما عدا الحياة أما الوجوب والوجود فأشار اليهما بقوله وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ اذ وجوب هذه الصفات يستلزم وجودها أى تحققها فى نفس الأمر لا فى الخارج والا ورد صفات السلوب فانها واجبة وليست موجودة خارجا وأما عموم التعلق فأشار اليه باللام العهدية الداخلة على القدرة وما بعدها ودليله المذكور منتج لتلك المطالب لأنه ينتج وجوبها صراحة ويلزم من ذلك وجودها وعموم تعلق ما يتعلق منها (قوله لزم العجز) أى لكن عجزه تعالى محال اذ لو كان عاجزا لما وجد شىء من الحوادث لكن عدم وجود شىء من الحوادث محال فبطل ما أدى اليه على التدريج كما مر وقوله ولو انتفت الارادة لانتفت القدرة أى لكن انتفاء القدرة محال اذ لو انتفت القدرة لاتصف بضدها وهو العجز لكن اتصافه بذلك محال الى آخر ما مر وقوله لانتفيا أى لكن انتفاؤهما محال الى آخر ما مر وقوله لما تقدم من التوقف أى من توقف الصفات المذكورة عليها وفى بعض النسخ لأنها شرط فيها والمعنى واحد ووجه ذلك أن توقف تلك الصفات على الحياة وكونها شرطا فيها معلوم فى الشاهد بالضرورة فيلزم فى الغائب أن يكون كذلك لوجود اطراد ذلك فيه اذ الشاهد سلم تعرف به

(ص) وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة فلأنه لو انتفى شىء منها لما وجد شىء من الحوادث (ش) قد تقدم أن تأثير قدرة الله تعالى متوقف عقلا على ارادته تعالى ذلك الاثر وأن الارادة يتوقف تأثيرها على العلم لأنها القصد الى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه والقصد مشروط بالعلم والاتصاف بالقدرة والارادة والعلم متوقف على الاتصاف بالحياة لأنها شرط فيها ووجود المشروط بدون شرطه محال فاذا وجود حادث أى حادث كان متوقف على اتصاف محدثه بهذه الصفات اذ لو انتفى شىء منها لما وجد شىء من الحوادث وهو خلاف الحس والعيان لأنه لو انتفت القدرة لزم العجز فلا يتأتى معه تأثير ولو انتفت الارادة لانتفت القدرة ولو انتفى العلم لانتفيا ولو انتفت الحياة لانتفى الجميع لما تقدم من التوقف (ص) وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر

الحقائق غالبا كما قاله السكتانى (قوله فالكتاب الخ) قدم الكتاب لشرفه وأخر الاجماع لاستناده للكتاب والسنة وتقدم أن اطلاق البرهان على ذلك مجاز لأنه لا يكون الا مركبا من مقدمات عقلية لكن لقوة دلالة ذلك على تلك الصفات عبر عنه بالبرهان واعلم أنه يلزم من ثبوت هذه الثلاثة أعنى المعانى ثبوت لوازمها وهى المعنوية فتكون ستة و يلزم من ثبوت الستة استحالة أضدادها فهذا الدليل أنتج اثنتى عشرة صفة (قوله وأيضا لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها) لأن كل حى قابل للاتصاف بها والقابل للشىء لا يخلو عنه أو عن ضده لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها فثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها فحذف المصنف الاستثنائية وذكر دليلها بقوله وتلك نقائص الخ فكأنه قال لأنها نقائص الخ وهو يرجع لقياس اقترانى من الشكل الأول قائل هذه نقائص والنقص عليه تعالى محال فهى محالة وانما أخر هذا الدليل العقلى عن الشرعى لضعفه لأنه لا يلزم من كون الشىء نقصا فى الشاهد أن يكون نقصانى الغائب ألا ترى ان عدم الزوجة والولد نقص فى الشاهد كمال فى الغائب وأيضا فهذه الصفات ليست صفات تأثير فلا يتوقف الفعل عليها حتى يستدل على ثبوتها له تعالى بهذه المخلوقات بخلاف الصفات السابقة كما مر (قوله وهو السميع البصير) اعترض بأن هذه الآية لا يحتج بها على الخصم وهو المعتزلى لأنها غاية ما دل على سمعيته تعالى و بصريته وهذا لا نزاع فيه بيننا و بينه لأنه يسلم أنه تعالى سميع بصير لكن بذاته لا بسمع و بصر زائدين عليها كما هو محل النزاع ولا دلالة فى الآية على ذلك وأجيب بأن الاستدلال بها ملاحظ فيه قواعد اللغة فالدليل هو الآية بواسطة ما نفهمه أهل اللغة منها وهم يفهمون أن سميعا ذات ثبت لها السمع زائدا عليها و بصيرا ذات ثبت لها البصر زائدا عليها وكذا يقال فى الكلام لأن من لم يقم به وصف لا يشتق له منه اسم فلا يقال قائم ولا عاقل الا لمن اتصف بالقيام والعقل والمعتزلة يعترفون بهذه القاعدة لكن لهم أن يقولوا ما ذكرتم هو مقتضى اللغة ولم نخالفه الا أن الدليل العقلى منع من قيام تلك الأوصاف بالذات لما يلزم عليه من تعدد القدماء و رد ذلك بأن الممتنع تعدد ذوات قدماء لا ذات وصفات (قوله وكلم الله موسى تكليما) أى أسمعه كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات وكان جبريل معه فلم يسمع ما كلمه الله به وخص باسم الكليم لكون كلامه له بلا واسطة كتاب ولا ملك بخلاف غيره أى من أهل زمانه فلا ينافى أن سيدنا محمدا ﷺ كذلك فالتخصيص بذلك انما هو بالنسبة لأهل زمانه أو يقال خص بذلك لتكرر ذلك له أكثر من غيره بخلاف نبينا محمد ﷺ فانه لم يقع له ذلك الا ليلة المعراج. اعترض اثبات الكلام بالدليل الشرعى بأنه يلزم عليه الدور لأن الدليل الشرعى موقوف على دلالة المعجزة على صدق الرسول الله وهى متوقفة على الكلام بناء على أن دلالتها وضعية أى تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدى وأجيب بأن نغزيلها منزلة التصديق بالقول معناه أنها تدل على ما يدل عليه القول من صدق الآتى بها وليس معناه أن خالقها تكلم بتصديق من ظهرت على يده وذلك كما تقول الاشارة تدل وضعا على ما يدل عليه الكلام فانه لا دلالة فى ذلك على كون المشير متكلما أو أبكم بل كل منهما محتمل اذ ليس فى الاشارة ما يدل على واحد منهما فاتنزيل المعجزة منزلة القول ليس هو نفس القول حتى يلزم الدور (قوله والسنة فمنها الخ) هكذا فى بعض النسخ وعليه فكان المناسب اسقاط فمنها و يقول والسنة أحاديث عطفا على الكتاب والقرآن كما فى بعض النسخ و فى بعضها المراد بالكتاب القرآن والمراد بالسنة أحاديث الخ وهو ظاهر أيضا وفى بعضها المراد بالكتاب القرآن والسنة بالجر عطفا على الكتاب والقرآن (قوله وذلك) أى الاحتياج يستلزم حدوثه وهو أى الحدوث محال (قوله وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا) سيأتى فى الشارح أن الممكن هو الجائز فيصير معنى كلام المصنف وأما برهان كون فعل الجائز جائزا أو وأما برهان كون فعل الممكنات ممكنا وذلك تهافت الا أن يقال مراده بالممكن المضاف اليه الفعل المقدور كالحركة و بالجائز المحكوم به على الفعل نفس الفعل أى تعلق القدرة بالمقدور لأن المبتدأ عين الخبر والمعنى وأما برهان كون تعلق القدرة

والكلام فالكتاب والسنة والاجماع وأيضا لو لم يتصف بها لزم أن يتصف باضدادها وهى نقائص والنقص عليه تعالى محال (ش) الكتاب القرآن وهو قوله تعالى وهو السميع البصير وقوله تعالى اننى معكما أسمع وأرى ونحو ذلك وقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقوله تعالى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى و بكلامى والسنة فمنها أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجماع اتفاق العلماء على أن الله سميع بصير متكلم وأيضا لو لم يكن سميعا بصيرا متكلما لكان أصم أعمى أبكم وذلك نقص والنقص عليه تعالى محال لاحتياجه الى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه وهو محال (ص) وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا فى حقه تعالى فلأنه

بالممكن أي المقدور جائزا أي مستويا ثبوته وعدمه فتغايرا وان كان كل من التعلق والمقدور يطلق عليه
الممكن والجائز (قوله لو وجب عليه تعالى شيء الخ) أي لو صح الوجوب بحيث صار الممكن لابد من وجوده
لانقلب الخ فغاير المقدم التالي بالمعنى لو صح الوجوب أو الاستحالة كما تقول المعتزلة فانهم يقولون بوجوب
الصلاح والأصلح عليه تعالى وباستحالة الرؤية مثلا لانقلب الممكن الخ وذلك لأن وجوب الواجب عندهم
انما هو لكون الفعل حسنا عند العقل ومحمود الذات بمعنى أن الحسن صفة نفسية له كما أن استحالة المستحيل
عندهم انما هو لكون الفعل قبيحا ومذموم الذات بمعنى أن القبح صفة نفسية له واذا كان الحسن والقبح
ذاتيين وما بالذات لا يتخلف لزم أن يكون الفعل الممكن المسبوق بالعدم اذا كان متصفا بالحسن أو القبح واجبا
أو مستحيلا فيلزم قلب حقيقته من الامكان الى الوجوب أو الاستحالة وذلك محال (قوله وذلك لا يعقل)
أي لا يصدق به العقل ولا يقبله اذا نظر فيه وليس المراد أنه لا يتصوره العقل لأن العقل يتصور المحال اذ الحكم
على الشيء فرع عن تصوره فلو أريد ذلك لم يصح الحكم عليه بالاستحالة وهذا في قوة الاستثنائية القائلة
لكن انقلابه واجبا أو مستحيلا باطل فبطل ما أدى اليه بقي أنه يرد عليه أن قوله وذلك لا يعقل يقتضي أن
استحالة الانقلاب أمر ضروري مع أنه نظري وذلك لأن امكان الممكن صفة نفسية له ومن المعلوم أن الصفة
النفسية لا تقبل الزوال فلو اتصف بالوجوب للزم زوال الامكان الذي هو صفة نفسية وزوالها مستحيل وكذا
يقال في اتصافه بالاستحالة الا أن يقال معنى قوله وذلك لا يعقل أي بعد الدليل (قوله في اصطلاح المتكلمين)
احترز بذلك عن الممكن في اصطلاح المنطقيين فانه يطلق بازاء معنيين أحدهما هذا ويسمى عندهم بالامكان
الخاص وهو ما ليس نسبة ممتنعة ولا واجبة بل جائزة أعم من أن تكون واقعة أو غير واقعة كقولك كل نار
حارة بالامكان الخاص وكل نار باردة بالامكان الخاص فالأول واقع والثاني غير واقع وثانيهما ما ليس نسبة
ممتنعة أعم من أن تكون واجبة أو جائزة واقعة أو غير واقعة كقولك الله قادر بالامكان العام والنار حارة
بالامكان العام والنار باردة بالامكان العام فالأول واجب والثاني واقع والثالث جائز غير واقع وقوله ولا أرجحية
لأحدهما على الآخر فيه رد على من يقول ان الممكن وان صح وجوده وعدمه لكن العدم أرجح وأولى به من
الوجود (قوله فلو وجب عليه شيء من الممكنات) أي لذاته فلا ينافي ما مر من وجوب اثابة المطيع وتعذيب
العاصي بمقتضى الوعد (واعلم) أن الوجوب يطلق على توجه الأمر الجازم من الغير وعلى ما يترتب على تركه
ضرر وكلا المعنيين مستحيل في حقه تعالى اتفاقا اذ لا يتوجه عليه طلب من الغير ولا يلحقه ضرر بترك شيء
ويطلق على ما اقتضته الحكمة وهو مراد المعتزلة فانهم يقولون ان كلا من الصلاح والأصلح اشتمل على
حسن ذاتي يقتضي فعله ولا بد وان كان الفعل جائزا وسيأتي رد مذهبهم (قوله كالكفر والمعاصي) أي خلافا
للمعتزلة حيث حكموا باستحالتهما عليه تعالى لعدم الأمر بهما فليسا مأذونا له تعالى لأن الأمر يستلزم الارادة
بل هما واقعان بقدرة العبد بناء على أنه يخلق أفعال نفسه عندهم (قوله لانقلب الممكن) أي لذاته واجبا أي
لذاته فان ذلك هو الذي لا يعقل أما انقلاب الممكن واجبا لغيره وهو تعلق علمه تعالى بوقوعه فمعقول (قوله لأنه
قلب للحقائق الخ) أورد عليه أمران * الأول أن هذا لا يلزم المعتزلة لأنهم لا يقولون بوجوب ذلك لذاته بل
لغيره وهو مراعاة الحكمة اذ مراعاتها واجب عندهم والوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات وقلب الحقائق
لا يلزم الا لو كان وجوبه ذاتيا لا عرضيا وقد علمت أن وجوبه ليس لذاته بل لما مر من مراعاة الحكمة فهو
عرضي بخلاف الامكان فانه وصف ذاتي له لا يفارقه ورد بأن ذلك مبني على وجوب مراعاة الصلاح والأصلح
عليه تعالى وهو باطل بالأدلة المقررة في محلها التي منها أنه لو وجب عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى فلم يبق
الا أنه واجب لذاته فيلزم ما مر من قلب الحقائق ويعلم من هذا أنه لا يجب عليه تعالى مراعاة ما اقتضته الحكمة
خلافا للمعتزلة وان وافقهم عليه بعض أهل السنة كالسيد السمهودي * الثاني أنه يجوز أن يقلب الله بعض الناس
حمارا أو جمادا مثلا فقلب الحقائق ليس بمستحيل وأجيب بأن الكلام ليس على عمومه بل مختص بقلب الحقائق

لو وجب عليه تعالى شيء
منها عقلا أو استحال
عقلا لانقلب الممكن
واجبا أو مستحيلا وذلك
لا يعقل (ش) الممكن
هو الجائز في اصطلاح
المتكلمين وهو ما يصح
في العقل وجوده
وعدمه ولا أرجحية
لأحدهما على الآخر
فلو وجب عليه شيء من
الممكنات كالثواب
مثلا عقلا أو استحال في
حقه كالكفر والمعاصي
عقلا لانقلب الممكن
واجبا لا يتصور في العقل
عدمه أو مستحيلا
لا يتصور في العقل
وجوده وذلك محال
لأنه قلب للحقائق

(ص) وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب فى حقهم الصدق والأمانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق (ش) هذا هو النوع الثانى مما يجب على المكلف معرفته وهو ما يتعلق بالرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجب فى حقهم وما يستحيل وما يجوز فيجب فى حقهم ثلاث صفات وهى الصدق أى كون جميع ما بلغوه عن الله موافقا لما فى نفس الأمر والأمانة وهى كونهم لا تصدر عنهم مخالفة سواء كانت محرمة أو مكروهة والتبليغ وهو أنهم وصلوا للخلق جميع ما أمرهم الله بإيصاله اليهم ولم يكتموا منه حرفا (ص) ويستحيل فى حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات وهى الكذب والخيانة بفعل شئ مما نهوا عنه نهى تحريم أو كراهة وكتمان شئ مما أمروا بتبليغه للخلق (ش) هذا هو القسم الثانى من الأقسام الثلاثة التى يجب على المكلف معرفتها فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يستحيل فى حقهم وهو ثلاث صفات أضداد الثلاثة الواجبة وهى الكذب وهو عدم مطابقة الخبر لما فى نفس الأمر وهو ضد الصدق والخيانة ضد الأمانة والكتمان ضد التبليغ (ص) ويجوز فى حقهم عليهم الصلاة والسلام ما هو

الثلاثة أعنى الواجب والجائز والمستحيل بعضها الى بعض بأن ينقلب الجائز واجبا أو مستحيلا كما هنا أو الواجب جائزا أو مستحيلا والمستحيل واجبا أو جائزا أما قلب بعض أفراد الجائز الى بعض فليس بمستحيل (قوله وأما الرسل) عطف على مقدر محذوف للعلم به تقديره أما البارى جل وعز فيجب فى حقه ويستحيل ويجوز ما ذكرته وأما الرسل الخ وعبر بصيغة الجمع دون ذكر عدد لأن ذلك ربما أدى الى اثبات الرسالة لمن ليست له أو نفيها عمن هى له فانه وان ورد أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر لكن الصحيح عدم حصرهم فى عدد لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولاختلاف الأحاديث فى عددهم فقد روى ابن مردويه ما تقدم وروى أحمد أن الرسل ثلثمائة وخمسة عشر وروى أنهم ثلثمائة وأربعة عشر وروى أن الأنبياء خمسة وعشرون ألفا وقال كعب الأحبار الأنبياء ألفا ألف ومائتا ألف وقال مقاتل الأنبياء ألف ألف وأربعمائة ألف وأربعة وعشرون ألفا ولم يذكر الانبياء اما لكون مجموع ما ذكر خاصا بالرسل أو جريا على الترادف كما مر (فان قلت) أى فائدة فى ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل مع أن الايمان به وبما جاء به يتضمن الايمان بهم (قلت) فائدته أنه يحصل بالتفصيل زيادة ايمان لا تحصل مع الاجمال وأيضا فالتفصيل هو المطلوب فى عقائد الايمان فلا يكتفى فيها بالاجمال (قوله فيجب فى حقهم) مراده بالوجوب ما يعم الشرعى وغيره اذ وجوب الأمانة والتبليغ دليله شرعى وأما الصدق فثلاثة أقسام صدقهم فى حكاية الكلام المتعلق بأمور الدنيا كقام زيد وجاء عمرو وهذا داخل فى الامانة فيكون دليله شرعيا الثانى صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى من الأحكام ودليله شرعى أيضا الثالث صدقهم فى دعوى الرسالة ودليله عقلى بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية وهو ضعيف أو وضعى بناء على أن دلالتها عليه وضعية أى تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى وهو ضعيف أيضا وان كان هو ظاهر كلام المصنف فيما سيأتى أو عادى بناء على أن دلالتها عليه عادية وهو الراجح فالوجوب اما شرعى أو عادى أى مستنده الشرع أو العادة الجارية بأن تلك المعجزة علامة على الصدق لا عقلى على الصحيح وكذا يقال فى المستحيل فما وجب بالشرع فضده مستحيل به وما وجب بغيره فضده مستحيل بذلك الغير على ما مر (قوله الصدق) أى فى دعوى الرسالة وفيما يبلغونه عن الله تعالى أما غيره فداخل فى الأمانة كما مر لا يقال الصدق فيما ذكر أيضا داخل فيها وكذا التبليغ فلا وجه لافراد كل لأنا نقول قد تقدم غير مرة أن خطر الجهل فى هذا الفن عظيم فلا يكتفى فيه بدلالة الالتزام غالبا (قوله وهى كونهم لا تصدر عنهم مخالفة الخ) هذا معنى قول بعضهم هى اتصافهم عليهم الصلاة والسلام بحفظ الله سبحانه ظواهرهم وبواطنهم من التلبس بمنهى عنه وقيل ملكة راسخة فى النفس تمنع صاحبها من ارتكاب المنهيات أى لا يتصور أن يكون عند الله الا كذلك فهى حينئذ عبارة عن العصمة ومن ثم لم يذكرها المصنف ومن ذكرها نظر الى أن الأمانة يعتبر فيها محلها أى من قامت به والعصمة يعتبر فيها مفيضها ومعطيها فان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى مفهومها دون مفهوم الأمانة فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله أى بايصاله اليهم) احترز بذلك عما أمرهم الله بكتمانه فيجب عليهم فيه الكتمان فان فى الاسرار الالهية مالم يؤمروا بتبليغه بل بكتمانه وهو داخل فى الأمانة وما خيرهم الله فى تبليغه فلا يجب عليهم فيه شىء فما بلغهم عن الله تعالى ثلاثة أقسام كما علمت (قوله بفعل شىء) المراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد (قوله أو كراهة) المراد بها ما يشمل خلاف الأولى على القول بأنه غيرها فلا تصدر عنهم معصية صغيرة كانت أو كبيرة قبل البعثة أو بعدها لا يقال ان ما قبل البعثة لا يوصف بكونه معصية لأنا نقول هو صورة معصية وهى مستحيلة عليهم فان قيل انه ثبت أنه صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة ومرتين مرتين وأنه بال وشرب قائما وهى كلها خلاف الأولى أجيب بأنه صدر منه ذلك للتشريع أى ليبين أن النهى ضعيف لا شديد (قوله وكتمان شىء) عمدا كان أو سهوا وان كان الكتمان عمدا داخلا فى الخيانة (قوله عدم مطابقة الخبر) أى نسبة الخبر لما فى نفس الأمر أى للنسبة التى فى نفس الأمر أى عدم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة

من الأعراض البشرية التى لاتؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية كالمرض ونحوه (ش) هذاهو القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المطلوب معرفتها فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو مايجوز فى حقهم فاحترز بالأعراض عن صفات الألوهية فلايجوز على الرسل لأن الحادث لايتصف بالقديم خلافا للنصارى قبحهم الله تعالى فى قولهم بالاتحاد وقوله البشرية احترازا عن صفات الملائكة فانها لاتجوز عليهم وقوله التى لاتؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية احترازا عمانهى عنه كالكذب والكفر ونحو ذلك وقوله فى مراتبهم أى منازلهم العلية ثم مثل ذلك بالأمراض ونحوها ونحو المرض كالنكاح والأكل والشرب (ص) وأما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم لو لم يصدقوا للزم الكذب فى خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدق عبدى فى كل مايبلغ عنى (ش) هذا هو الدليل على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام

الواقعية (قوله من الأعراض البشرية) أى الأحوال التى تصيب البشر وهم بنو آدم سموا بذلك لبدو بشرتهم أى ظاهر جلدهم (قوله ونحوه) كالجوع كما وقع له صلى الله عليه وسلم ولا ينافى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أنا أبيت عند ربى يطعمنى و يسقينى أى يخلق فى قوة الطاعم والشارب أو يطعمنى و يسقينى من طعام الجنة وشرابها لأنه كان يحصل له ذلك تارة ولا يحصل له أخرى فيجوع لأجل التأسى به ﷺ ومعنى قوله عند ربى أى ملاحظا جلال ربى وقلبى متعلق به أو فى كنف ربى وحفظه فالعندية مجازية (قوله فاحترز بالأعراض عن صفات الألوهية) أى لأن الأعراض خاصة بصفات الحوادث وأما صفاته تعالى فلا تسمى أعراضا (قوله قبحهم الله) بالتشديد والتخفيف والمناسب هنا الأول (قوله فى قولهم بالاتحاد) أى اتحاد جزء الاله وهو العلم بجسد عيسى عليه السلام ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحد اللاهوت بالناسوت ومرادهم باللاهوت الاله أى بعضه وبالناسوت جسد عيسى عليه الصلاة والسلام وتقدم تمام الكلام على ذلك (قوله عن صفات الملائكة) كعدم الذكورة والأنوثة فلا يجوز على الرسل الاتصاف بذلك وكذا عدم الأكل والشرب والنكاح فان ذلك لايجب فى حقهم خلافا لجهلة العرب الذين يزعمون أن الرسول لا يكون الا بصفة الملكية فلا يأكل ولا يشرب ولا ينكح (قوله احترازا عمانهى عنه كالكذب والكفر) فيه نظر لأن الاحتراز عن ذلك مستفاد من الأمانة والصدق اذ انتفاء الكذب معلوم من الصدق وانتفاء الكفر ونحوه من الأمانة فيصير فى الكلام حينئذ تكرار فالأحسن أن يقال احترازا عن عدم كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأى وعدم السلامة من كل ماينفر كدناءة الآباء وعهر الأمهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والأمور المخلة بالمروءة كالأكل على الطريق والحرف الدنيئة كالحجامة وكل مايخل بحكمة البعثة من أداء الشرائع وقبول الأمة (قوله النكاح) ولا يجوز عليهم الاحتلام الصادر من الشيطان وأما خروج المنى لامن الشيطان بل من امتلاء الأوعية مثلا فجائز عليهم ومثلهم فى ذلك كل من ورث مقامهم من أممهم وكان الأولى أن يقول كالنكاح الخ فان نحو المرض لاينحصر فيما ذكر (قوله لو لم يصدقوا) أى بأن كذبوا أى قالوا مالا يوافق الواقع سواء وافق الاعتقاد أم لا وانما قلنا المراد بعدم الصدق الكذب ولم نحمله على مايشمل الكذب والواسطة على مذهب المعتزلة لعدم صحة الملازمة حينئذ اذ لا يلزم من عدم الصدق على هذا القول الكذب لشموله ماوافق الواقع وخالف الاعتقاد فان ذلك ليس بصدق ولا كذب ولا يلزم على تقدير كون خبر الرسول من هذا القبيل كذب خبره تعالى اذ تصديق الله انما هو باعتبار الواقع وهذا قياس استثنائى ذكر شرطيته وحذف استثنائيته القائلة لكن الكذب باطل فبطل المقدم وهو عدم الصدق فثبت نقيضه وهو الصدق اذ لا واسطة بينهما على الصحيح وهو المطلوب وقوله للزم الكذب فى خبره أى الحكمى المنزل منزلة الخبر الحقيقى وقوله لتصديقه تعالى لهم أى اخباره عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسلا مبلغين عنه اذ التصديق الاخبار عن الصدق وهذا دليل على الملازمة فى الشرطية ونظير ذلك ما اذا ادعى شخص أنه رسول الملك ولم يصدقه المرسل اليهم بل قالوا ما دليلك على أن الملك أرسلك فيقول دليلى أن الملك يخالف عادته بأن يقوم ويقعد ثلاث مرات ثم يجتمع الجميع عند الملك فيطلب منه الرسول ذلك فيقوم ويقعد ففعله ذلك دليل على أنه أرسله كأنه قال صدق هذا الرسول فيما بلغه عنى فالمعجزة التى يظهرها الله على أيدى الرسول كقيام الملك وقعوده وهذا الكلام مبنى على القول بأن مدلول المعجزة الاخبار عن صدق الرسل حتى يلزم على تقدير عدم الرسالة فى نفس الأمر كذبه تعالى فى خبره أما على القول بأن مدلولها انشاء وهو طلب تبليغ الرسالة فلا يلزم على تقدير عدم الرسالة فى نفس الأمر الكذب فى خبره تعالى لأن الصدق والكذب من أوصاف الخبر لا الانشاء بل اللازم حينئذ وجود الدليل بدون مدلوله (قوله النازلة منزلة قوله الخ) ظاهره يقتضى أن دلالة المعجزة على الصدق وضعية لأنه نزلها منزلة القول وهو انما يدل بالوضع و يحتمل أنه أراد أن دلالتها عقلية أى أنها تدل عقلا على صدق الآتى بها لأن الله تعالى ما أوجد ذلك الخارق على يد

الرسول

فى دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه بعد ذلك الى الخلق وحاصل هذا البرهان أن المعجزات التى خلقها الله تعالى على أيدى الرسل وهى أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة تتنزل من مولانا جل وعز منزلة قوله تعالى صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى فلو جاز الكذب فى حق الرسل لجاز الكذب فى حق مولانا جل وعز لأن تصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى محال لأنه زيادة ونقص ويتعالى الله عن النقائص وقوله فى حد المعجزة أمر يتناول الفعل كنبع الماء مثلا من بين الأصابع وعدم الفعل كعدم احراق النار مثلا لابراهيم عليه الصلاة والسلام واحترز بالخارق من المعتاد فانه يستوى فيه الصادق والكاذب ومن المعتاد السحر ونحوه واحترز بقوله مقرون بالتحدى عما لم يقارنه تحد كالارهاص وهو ما يتقدم

الرسول الأمر يداتصديقه به ورد بأن ذلك ليس بلازم عقلا لأن ايجاد الله ذلك الخارق لا يدل عقلا على كونه أراد به تصديق الرسول وانما يدل عقلا على كونه تعالى أراد وقوع ذلك الخارق مجردا عن ارادة التصديق والصحيح كما مر أن دلالتها عادية لا يقال الأمر العادى يجوز تخلفه عن المعجزة لأنا نقول عدم جواز التخلف لا ينافى كون ذلك الأمر عاديا بل يجوز أن يكون مقطوعا به بحسب العادة ويجوز تخلفه عقلا اذ لا يلزم من قطع العادة بوجوب شئ عدم جواز تخلفه عقلا الا ترى أن كون الجبل حجرا أمر عادى ولا يلزم من قطع العادة بوجوب ذلك له عدم جواز تخلفه عقلا بل يجوز عقلا أن يكون ذهبا بمعنى أن الله تعالى لو خلقه ذهبا من أول الأمر لم يلزم عليه فساد وكذا ما نحن فيه فلو لم يجعل المولى المعجزة دليلا على الصدق لم يلزم عليه فساد فلا يلزم من جواز التخلف عقلا كون اللازم عقليا بل يجوز أن يكون عاديا كما علمت (قوله فى دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه الخ) أى وأما ما عدا ذلك فهو داخل فى الأمانة كما مر (قوله التى خلقها الله تعالى) اعترض بأنه سيذكر من المعجزات عدم احراق النار لابراهيم عليه السلام والعدم ليس مخلوقا الا أن يجاب بأن المراد بعدم الاحراق برودة النار أو سلامته منها أو نحو ذلك (قوله مقرون بالتحدى) يطلق التحدى على دعوى الرسالة لفظا أو حكما كتلبسه بمنصب الرسالة فان الخوارق التى ظهرت على يده صلى الله عليه وسلم بعد الرسالة لم تقارن دعواها لكنها قارنت تلبسه بذلك المنصب ويطلق على دعوى كون الخارق دليلا على الصدق وهو الذى يقتضيه كلام الشارح الآتى لكن الأول أولى كما سيأتى ويطلق على طلب المعارضة وعليه فلا يسمى معجزة الا القرآن اذ لم تطلب المعارضة الا به قال تعالى فأتوا بسورة من مثله قل فأتوا بعشر سور مثله قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية وهذا أخص من الثانى والثانى أخص من الأول (قوله فلو جاز الكذب فى حق الرسل) بأن لم يكونوا رسلا فى نفس الأمر (قوله والكذب على الله محال) أى لأن خبره تعالى لا يكون الا على وفق علمه فيكون صادقا ويكون ضده وهو الكذب مستحيلا وبيانه أن كل عالم يصح أن يخبر على وفق علمه وكل ما صح أن يتصف به جل وعلا وجب له فيكون اتصافه اذا أخبر على وفق علمه الذى هو معنى الصدق واجبا واذا وجب الصدق استحال ضده وهو الكذب وأيضا لو قبلت ذاته العلية الكذب لكان واجبا له لاستحالة اتصافه جل وعز بجائز فيكون ضده وهو الصدق مستحيلا وذلك باطل لما علم من وجوب اتصافه تعالى بعلم ما لا يتناهى وكون العالم بالشئ يستحيل أن يخبر على وفق علمه الذى هو معنى الصدق معلوم البطلان بالضرورة (فان قلت) انه لا يلزم من كون الخبر على وفق العلم أن يكون صادقا فان الواحد منا قد يخبر بخلاف ما علم فلا يلزم من العلم الصدق (قلت) الكلام فى الخبر المنسوب للمولى ولا شك أن ذلك لا يكون الا على وفق العلم اذ لو لم يكن على وفقه لزم النقص والنقص عليه تعالى محال وهذا لا ينافى أن الكذب يجامع العلم فى حق غيره لعدم استحالة النقص عليه (قوله لأنه زيادة ونقص) أى زيادة على ما وقع ونقص عنه وظاهره أن من لوازم الكذب الزيادة والنقص وليس كذلك بل قد يكون بغيرهما كأن يخبر عن شئ لم يقع أصلا فكان الأولى أن يقول لأنه نقيضه الا أن يقال مراده بالزيادة الزيادة على ما فى الواقع ونفس الأمر أعم من أن يكون بزيادة ألفاظ على ما وقع أو نقص عنه أو بغير ذلك ومراده بالنقص النقيصة أى عدم الكمال وهو من عطف اللازم على الملزوم لأن من أخبر بما لم يقع فهو ناقص وليس المراد به نقص الألفاظ المقابل بزيادتها (قوله كنبع الماء) أى حين عطشت الصحابة رضى الله عنهم فأمر صلى الله عليه وسلم باحضار ماء فأحضر ووضع يده فيه والأصح أنه ايجاد معدوم بالنسبة للزائد وكون هذا معجزة لا يصح الا بناء على التفسير الثانى للتحدى أعنى دعوى كون الخارق دليلا على الصدق لا على الأول أعنى دعوى الرسالة لتقدم دعواها على ذلك الخارق (قوله ونحوه) كالشعوذة أى خفة اليد ويقال الشعبذة ويقال لها أيضا أبو مسلى لأنها تسلى الناس على أشغالهم وذلك كما يفعله الحواة وغيرهم من أرباب اللهو وانما كان معتادا لأنه مجرد صنعة كل من تعلمه عرفه (قوله وهو ما يتقدم الخ) هذا معناه فى الاصطلاح أما فى اللغة فهو التأكيد والتأسيس من رهصت الحائط قويته

وأسنته (قوله وهو ما يتقدم بعثة الأنبياء) أي سواء قام بالنبي أم بغيره كالنور الذي ظهر في جبين عبد الله رضي الله تعالى عنه والد نبينا ﷺ وكالأمور التي كانت تراها أمه رضي الله تعالى عنها حين حملها به ﷺ (قوله أي لم يدعوها دليلا على صدقهم) يؤخذ منه أن التحدي دعوى الخارق دليلا على الصدق كما صرح به المصنف في شرحه وعليه فلا تخرج الكرامة من تعريف المعجزة الا بناء على ما ذكره من أن الولي لا يتحدى بالكرامة وهو أحد قولين في المسئلة والصحيح أنه يجوز أن يدعي الولاية و يتحدى بالكرامة أي يدعيها دليلا على صدقه فيقول أنا ولي الله تعالى وآية ولايتي أن ينفلق البحر مثلا و يعلم أن نفسه ولي بخلق علم ضرورى له بذلك وحينئذ فلا تفترق المعجزة من الكرامة الا بدعوى الرسالة فقط وعلى هذا يكون تعريف المعجزة المذكور شاملا للكرامة فان كلا أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي أي دعوى الخارق دليلا على الصدق فلو فسر التحدي بدعوى الرسالة لكان أولى لخروج الكرامة حينئذ من تعريف المعجزة على كل من القولين المذكورين والحاصل أن الأمر الخارق للعادة ستة أقسام المعجزة وهي المقارن لدعوى الرسالة أي الذي يظهر بعد دعواها وان لم يقل آية صدقي هذا الخارق والارهاص وهو ما يظهر قبلها والكرامة وهي ما يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح والمعونة وهي ما يظهر على يد العوام تخليصا لهم من شدة مثلا والاستدراج وهو ما يظهر على يد فاسق خديعة ومكرا به والاهانة وهو ما يظهر على يده تكذيبا له كتفل مسيلمة الكذاب في عين أعور فعميت الصحيحة (قوله واحترز بقوله مع عدم المعارضة الخ) لا يخفى أن هذا استغنى عنه بقوله خارق فان الخارق الذي أقيم دليلا على الصدق لا يمكن معارضته (واعلم) أن عدم المعارضة شرط اذا كان المعارض غير نبي أما اذا كان المعارض نبيا فلا يضر في كون ذلك الخارق معجزة (قوله وأما برهان الخ) هو قياس استثنائي ذكر شرطيته وحذف استثنائيته القائلة لكن التالي وهو انقلاب المحرم أو المكروه طاعة باطل فبطل المقدم وهو الخيانة فثبت ضده وهو الأمانة ولما كانت الملازمة في الشرطية نظرية بينها بقوله لأن الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم الخ أي فيكون جميع ما يصدر عنهم مأمورا به من الله تعالى وكل ما أمر به تعالى لا يكون الا طاعة لأنه لا يأمر بالفحشاء ولم يبين بطلان الاستثنائية لظهوره وذلك لأن الشارع نهى عن المحرم والمكروه وكل ما نهى عنه لا يصلح أن يكون في حال كونه منهيا عنه طاعة أي مأمورا به لأن كون الشيء الواحد منهيا عنه مأمورا به من جهة واحدة محال بالضرورة وقد علم من هذا أن بيان للملازمة وبطلان الاستثنائية شرعي فيكون الدليل المذكور شرعيا لا عقليا فتسميته برهانا على طريق التسامح لأنه لا يسمى برهانا حقيقة الا ما كانت مقدماته كلها عقلية كبرهان الصدق المتقدم فانه عقلي بناء على الضعيف من أن دلالة المعجزة عقلية ولذا قال في الكبرى ويستحيل عليهم الكذب عقلا والمعاصي شرعا لكن لما كان هذا الدليل قويا أشبه ما مقدماته عقلية عبر بالبرهان واعترض بعضهم على الملازمة في الشرطية المذكورة بأنه لا يلزم على ما ذكر انقلاب المحرم أو المكروه طاعة اذ لا يلزمنا اتباعهم الا فيما تبين لنا أنهم يبلغونه عن الله تعالى لا في جميع ما يفعلونه ألا ترى أن أفعالهم الجبلية لا يلزمنا اتباعهم فيها ورد بأن المراد أقوالهم وأفعالهم ما عدا الجبلية وما كان غير جبلي فنحن متعبدون به عموما كما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع فلو كان منهيا عنه لانقلب طاعة وهو ظاهر (قوله لأن الله تعالى أمرنا الخ) ان كان الضمير لهذه الأمة ورد عليه أنه لا يلزمنا الاقتداء بغيره ﷺ كعيسى وموسى فلا يصح قوله بالاقتداء بهم الا أن يجاب بأنه مبني على أن شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد عن نبينا فيه شيء أي ما لم يرد ناسخ وهو مذهب المالكية الذين منهم الشارح وقول ضعيف عند الشافعية وان كان لجميع المكلفين من هذه الأمة وغيرها على سبيل التوزيع أي كل أمة مأمورة بالاقتداء بنبيها صح ذلك ان ثبت عن الشارع أن شرع الامم السابقة في وجوب الاقتداء بهم كشرعنا ولا يكتفي في ذلك بكون الأصل مساواة الأنبياء في الاقتداء بهم لنبينا عليه الصلاة والسلام حتى يثبت خلافه لأن المدعى وجوب الاقتداء فلا بد فيه من النقل لا أصل الاقتداء حتى

بعثة الأنبياء وكرامات الأولياء فانهم لم يتحدوا بها على أحد أي لم يدعوها دليلا على صدقهم واحترز بقوله مع عدم المعارضة من أن يقول آية صدقي كذا فيعارضه من يكذبه بمثل ذلك (ص) وأما برهان وجوب الأمانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة في حقهم عليهم الصلاة والسلام لأن الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم

في أقوالهم وأفعالهم ولايأمر بفعل محرم ولا مكروه وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث (ش) أى الدليل على وجوب الأمانة للرسل أنهم لو خانوا بفعل محرم اومكروه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فيه وكوننا مأمورين بالمحرمات أو المكروهات لا يصح شرعا لقوله تعالى قل ان الله لا يأمر بالفحشاء فيكون فعلهم كذلك لا يقع وأما كوننا مأمورين بالاقتداء بهم في افوالهم وأفعالهم سوى ماثبت اختصاصهم به فدليله كتاب الله تعالى قال تعالى في حق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقال تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون وقال تعالى ورحمتي وسعت كل شئ فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الى غير ذلك فقد علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه صلى الله عليه وسلم دون توقف.

يكتفى فيه بالأصل المذكور (قوله في أقوالهم وأفعالهم) أى وتقريراتهم أى سكوتهم على الفعل اذلا يقرون أحدا على خطأ أو أن مراده بالأفعال مايشمل التقريرات والمراد بالأفعال ماعدا الجبلية كالقيام والقعود والمشى لأنا لم نتعبد بها كامر (قوله لكنا مأمورين الخ) لايخفى أن تقريره مخالف لتقرير المصنف لأن الملازمة فى كلام المصنف بين الخيانة وانقلاب المحرم أو المكروه طاعة والشارح جعلها بين الخيانة وكوننا مأمورين بالمحرمات أو المكروهات والخطب يسير لأن كوننا مأمورين بما ذكر لازم للانقلاب وقوله وكوننا مأمورين الخ بيان للاستثنائية القائلة لكن كوننا مأمورين بالاقتداء بهم فى المحرمات أو المكروهات باطل وقوله لقوله تعالى دليل لها وقوله أما كوننا مأمورين الخ بيان للملازمة فى الشرطية وقوله سوى ماثبت اختصاصهم به فيه اشارة الى أن الأصل عدم الاختصاص وهو كذلك فليس للمكلف منا أن يتوقف لاحتمال الاختصاص بل يتبعه عليه الصلاة والسلام فى أقواله وأفعاله حتى يثبت أنهامن خصائصه صلى الله عليه وسلم والباء فى قوله به داخلة على المقصور أى سوى ماثبت أنه مقصور عليهم لا يتعداهم الى أممهم كنكاح أكثر من أربع حرائر لنبينا صلى الله عليه وسلم (قوله قل ان كنتم تحبون الله) ان كان الخطاب لعموم الأمة فالاستدلال بالآية ظاهر وان كان لقوم مخصوصين كما روى عن الحسن أن قوما قالوا يارسول الله انا نحب الله فأنزل الله قل ان كنتم تحبون الله فالاستدلال بها من جهة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لوجود المعنى المذكور وهو أن محبته تعالى توجب اتباع حبيبه ﷺ فى جميع الأمة المخاطبين وغيرهم وكذا يقال فى كل خطاب لأول الامة (قوله فقد علم من دين الصحابة) أى طريقتهم وعادتهم وكان الأولى عدم التفريع لأن هذا دليل ثان معطوف على قوله كتاب الله تعالى كأنه قال كتاب الله تعالى وفعل الصحابة (قوله دون توقف) أى متى أمرهم بفعل شئ امتثلوه وهذا بالنظر للغالب والافقد وقع منهم التوقف كما وقع فى غزوة الفتح حين أمرهم بالفطر فى رمضان فاستمروا على الامتناع فتناول القدح وشرب فشربوا وكما وقع فى غزوة الحديبية أنه صلى الله عليه وسلم أمرهم بالنحر فلم ينحروا الا بعد فعله صلى الله عليه وسلم وذلك أنه صلى الله عليه وسلم قال لهم قوموا فانحروا واحلقوا قال الراوى والله ماقام منهم أحد حتى قال ذلك ثلاث مرات فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة رضى الله عنها فذكر لها مالقى من الناس فقالت أم سلمة يانبى الله أتحب ذلك اخرج ولا تكلم أحدا حتى تفعل ذلك فخرج فنحر بيده ودعا حالقه فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا كما فى البخارى واعتذروا عن توقفهم بأوجه منها أنهم حملوا الأمر على الندب وقيل انهم بهتهم ضرورة الحال فاستغرقوا فى التفكر فيما وقع لهم فى تلك الغزوة من المشقة وذلك أنه صلى الله عليه وسلم قدم هو وأصحابه معتمرين ونزلوا بأقصى الحديبية فمنعهم المشركون من دخول مكة فأرسل ﷺ عثمان بن عفان بكتاب لأشراف قريش يعلمهم أنه انما قدم معتمرا لامقاتلا فصمموا على أن لايدخل مكة هذا العام ثم رمى رجل من أحد الفريقين الآخر فكانت معاركة بالنبل والحجارة فأمسك رسول الله ﷺ بعضهم وأمسك الكفار عثمان فأشاع ابليس أنهم قتلوه ورفع به صوته فقال رسول الله ﷺ لا نبرح حتى نناجزهم الحرب أى نعجل قتالهم ودعا الناس تحت الشجرة للبيعة على الموت أو على أن لا يفروا وقت الحرب فبايعوه على ذلك فلما سمع المشركون بالمبايعة خافوا فأرسلوا رجلا منهم يعتذر بأن أصحابه حبسوا وأن القتال لم يقع الا من سفهائهم وطلب أن يبعث اليهم من أسر منهم فقال ﷺ انى غير مرسلهم حتى ترسلوا أصحابى فقال ذلك الرجل أنصفتنا فبعث الى قريش فأرسلوا عثمان وجماعة من المسلمين ووقع الصلح بين النبى صلى الله عليه وسلم وبين ذلك الرجل على شروط وهى أن يوضع الحرب بينهم عشر سنين وأن يؤمن بعضهم بعضا وأن يرجع عنهم عامهم هذا وأن يأتى معتمرا فى العام القابل وأن يرد اليهم من جاء منهم وإن أسلم وأن من جاء ممن تبعه لم يردوه اليه وكتب لهم على بن أبى طالب بذلك كتابا فكره المسلمون هذه الشروط وقالوا يارسول الله أنكتب انا نرد ولا يردون قال

وهو دليل قطعي اجماعا على عصمته من جميع المعاصي والمكروهات وأن أفعالهم عليهم الصلاة والسلام دائرة بين الواجب والمندوب والمباح وهذا بحسب النظر الى الفعل من حيث ذاته وأما بالنظر اليه من حيث عوارضه فالحق أن أفعالهم دائرة بين الواجب والمندوب لأن المباح لا يقع منهم الاعلى وجه يكون قربة وأقل ذلك أن يقصدوا به التشريع للغير وذلك من باب التعليم وناهيك به منزلة وقوله وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث أراد بالثالث التبليغ وذلك لأنهم لو لم يبلغوا لكتموا ولو كتموا لكنا مأمورين بالاقتداء بهم في الكتمان والكتمان محرم ملعون فاعله والله تعالى لا يأمر بمحرم ولا مكروه فلا يقع منهم وهذا معنى قوله وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث (ص) وأما دليل جواز الأعراض البشرية عليهم فمشاهدة وقوعها ٣٣٠

نعم ان من ذهب منا اليهم فأبعده الله ومن جاء منهم الينا فسيجعل الله له فرجا ومخرجا ثم بعد الصلح قال صلى الله عليه وسلم لأصحابه قوموا فانحروا وكرر ذلك ثلاثا فلم يقم واقد خل على أم سلمة فقال هلك المسلمون أمرتهم أن يحلقوا وينحروا فلم يفعلوا فقالت له يارسول الله لا تلمهم فانه شق عليهم هذا الصلح بغير فتح اخرج فانحر الى آخر ما تقدم وجواز الصلح بشرط رد من جاء مسلما منسوخ عند أبي حنيفة وقال باقي الأئمة غير منسوخ فيصح شرط رد ذكر بالغ عاقل لا امرأة (قوله وهو) أي ماذكر من الآيات وما علم من دين الصحابة الخ دليل قطعي الخ و يحتمل أن الضمير لاتباع الصحابة له ﷺ من غير توقف (قوله وأن أفعالهم) أي الرسل اذ لا فرق في ذلك بين نبينا صلى الله عليه وسلم و بينهم عليهم أفضل الصلاة والسلام فلا يرد أن المناسب لما قبله أن يقول لأن أفعاله بالافراد (قوله وأقل ذلك) أي التقرب المفهوم من قوله قربة (قوله وناهيك الخ) يستعمل اسم فاعل بمعنى كافيك ومصدرا بمعنى حسبك قال يس وهو المراد هنا اه والظاهر أنه يصح ارادة الأول أيضا واعترض كلام الشارح بأن قوله وناهيك به منزلة ينافي قوله سابقا وأقله أن يقصدوا به التعليم فان ذلك يقتضي أنه قليل وهذا يقتضي أنه عظيم وأجيب بأنه لا منافاة لأن الأول بحسب الكم أي العدد اذ الفعل الواحد قد يشتمل على قرب متعددة كالأكل فانه يقصد به التشريع واقامة البنية والتقوى على العبادة وغير ذلك ولا شك أن قصد التشريع للغير قليل بالنسبة لغيره من تلك القرب والثاني بحسب الكيف كما تقرر وقوله منزلة أي رتبة اذ رتبة التعليم أعظم رتبة (قوله لو لم يبلغوا لكتموا) هذا قياس استثنائي حذف استثنائيته القائلة لكن كتمانهم باطل وقوله ولو كتموا دليل لتلك الاستثنائية وهو قياس استثنائي أيضا حذفت استثنائيته القائلة لكن كوننا مأمورين بالاقتداء بهم في ذلك باطل وذكر دليلها بقوله والله تعالى لا يأمر الخ ولا يخفى أن هذا التقرير مناسب لتقريره هو للدليل السابق حيث جعل الملازمة بين الخيانة وكوننا مأمورين بالاقتداء بهم في المحرمات والمكروهات والمناسب لتقرير المصنف أن يقال لو خانوا بكتمان شيء مما أمروا بتبليغه لانقلب الكتمان طاعة لأننا مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم ولا يأمر تعالى بمحرم ولا مكروه لكن كون الكتمان طاعة باطل لأنه محرم باجماع ملعون فاعله اذا علمت هذا تعلم أن المراد بقول المصنف وهذا بعينه الخ المماثلة في التقرير فقط لا المماثلة في الذات لأن هذا الدليل مغاير للدليل السابق من وجهين الأول أن مقدم شرطيه الأول وتاليها أعم من مقدم شرطية الثاني وتاليها وذلك أن مقدم شرطية الأول لو خانوا بفعل محرم أو مكروه ومقدم شرطية الثاني لو كتموا والخيانة أعم من الكتمان اذ يلزم من الكتمان الخيانة دون العكس وتالي شرطية الأول كون المحرم أو المكروه طاعة وتالي شرطية الثاني كون الكتمان طاعة ولا يخفى أن الأول أعم من الثاني والوجه الثاني أن نتيجة الأول وهي لم يخونوا أخص من نتيجة الثاني وهي لم يكتموا اذ كلما صدق لا خيانة صدق لا كتمان وليس كلما صدق لا كتمان صدق لا خيانة واذا تغاير الدليلان فيما ذكر لم يكن أحدهما عين الآخر فقوله بعينه أي في التقرير فقط كما سبق وكذا يقال في العينية على تقرير الشارح السابق (قوله وأما دليل جواز الخ) عبر بالدليل دون البرهان وان كانت مقدماته عقلية لمجرد التفنن (قوله الأعراض البشرية) أل فيها للعهد والمعهود ما تقدم وهي التي لا تؤدي الى نقص شرعا أما التي تؤدي الى نقص شرعا كالمحرمات أو المكروهات أو عرفا كالجذام والبرص ونحوهما من كل منفر فممتنعة في حقهم أما امتناع الأولى فدليله ما مر وهو دليل الأمانة أي العصمة وأما امتناع الثانية فدليله أن فيها تنفيرا وذلك يخل بحكمة الرسالة وهي تبليغ الشرائع (قوله فمشاهدة وقوعها بهم) من اضافة الصفة للموصوف أي فوقوعها بهم أي وجودها بعد عدم المشاهدة وهذا اشارة الى قياس اقتراني من الشكل الأول حذف كبراه وكيفية تركيبه أن تقول الأعراض البشرية شوهد وقوعها بهم وكل ما شوهد وقوعه جائز فالأعراض البشرية جائزة وبيان الكبرى أن الوقوع يستلزم الجواز والصغرى ضرورية و يحتمل تقريره استثنائيا بأن تقول لو لم تجز الأعراض البشرية في حقهم لما وقعت بهم لأن ما لا يجوز لا يقع

لكن

لكن التالي باطل لمشاهدة وقوعها بهم فبطل المقدم وهو عدم جواز الأعراض البشرية فثبت نقيضه وهو جواز
وقوعها بهم وهو المطلوب (قوله اما لتعظيم أجورهم) فان قلت ان المولى يجوز أن يعظم أجورهم بدون وقوع
تلك الأعراض كالمرض (قلت) لا يسئل عما يفعل فذلك لحكمة لا نعلمها (قوله أو للتشريع) أو في كلامه
مانعة خلو تجوز الجمع وقوله أو للتسلي أي التصبر أي تصبر غيرهم من الأمم عن الدنيا بضم الدال وكسرها
والمراد بها هنا الأموال وتوابعها كالجاه والفخر والأنفة بحيث يجدون الراحة واللذة عند فقدها أما في قوله
وعدم رضاه بها دار جزاء فالمراد بها ما بين السماء والأرض أو جملة العالم وقوله والتنبه أي تنبيه غيرهم أي جعله
متنبها أي متيقظا لخسة أي حقارة قدرها وقوله باعتبار أحوالهم متعلق بكل من التسلي والتنبه والمراد بالاعتبار
حينئذ التفكر والنظر والملاحظة أي يتسلى و يتنبه لما ذكر بسبب ملاحظته لأحوالهم من مقاساتهم لشدائدها
مع أنهم أحباؤه تعالى وأصفياؤه وقرر شيخنا أنه متعلق بقوله وعدم رضاه والمراد بعدم الرضا الكراهية أي
أن الله تعالى يكره أن تكون دار جزاء لهم وكراهته لذلك متفاوتة باعتبار أحوالهم أي مقاماتهم ومراتبهم فمن
كانت مرتبته علية كرهها له كراهة شديدة ومن كانت مرتبته سافلة كرهها له كراهة غير شديدة وهكذا فالكراهة
متفاوتة باعتبار أي بحسب تفاوت أحوالهم عليهم الصلاة والسلام و يصح أن يكون متعلقا بكل من الأفعال
الأربعة على وجه التنازع (قوله لمن عاصرهم) جواب عما يقال انا لم نشاهد ذلك فكيف يقول المصنف
فمشاهدة وقوعها بهم الخ و يمكن أن يكون مراده بالمشاهدة ما يشمل المشاهدة حكما كالبلوغ بالتواتر المذكور
(قوله وليس بعد العيان) أي أو التواتر فالأول راجع لمن شاهد والثاني لمن لم يشاهد (قوله لأنهم عليهم الصلاة
والسلام مرضوا) تعليل لوقوع مطلق الأعراض بهم أي الدليل على وقوع مطلق الأعراض بهم أنهم مرضوا
الخ لأن ثبوت الجزئي يدل على ثبوت الكلي واعلم أن المصاب بتلك الأعراض ظواهرهم فقط أما بواطنهم فلا
تصيبها ولا تمنع تعلقها بالرب سبحانه وتعالى (قوله أشدكم بلاء الأنبياء) أي مصيبة وامتحانا الأنبياء لما خصوا
به من زيادة قوة النفس ولأن نعم الله عليهم أكثر والبلاء في مقابلة النعم فمن كانت نعم الله عليه أكثر كان
بلاؤه أشد ولذا ضوعف حد الحر على العبد وكان على النبي ﷺ من التشديدات في التكليف ما لم يكن
على غيره وقوله ثم الأولياء أتى بثم التي للتراخي لأن رتبتهم بعيدة عن رتبة الأنبياء وسبب صبرهم أنهم تارة
يلاحظون ثواب الله فينسون ألم البلاء وتارة يلاحظون عظمة المبلي وجلاله وكماله فيستغرقون في مشاهدة
ذلك فلا يشعرون بالألم والمراد بالأولياء الأكابر منهم لأجل أن يغاير قوله ثم الأمثل فالأمثل اذ بعض الأمثل
أولياء أيضا والأمثل بمعنى الأفضل والأقرب الى الخير وأماثل القوم خيارهم قال القشيري فكل أحد ليس
أهلا للبلاء اذ البلاء للأولياء فأما الأجانب فيتجاوز عنهم ويخلى سبيلهم لا لكرامتهم ولكن لحقارة قدرهم
وروى أنه ﷺ أراد أن يتزوج بامرأة جميلة فقيل انها لم تمرض فأعرض عنها وتزوج عمار بن ياسر
امرأة فلم تمرض فطلقها (قوله وذلك) أي وقوع المرض وأذية الخلق بعدله والعدل تصرف المالك في ملكه
(قوله والا) أي والا نقل انه واقع بعدله واختياره بل لعلة فلا يصح لأن الله تعالى قادر الخ فهو تعليل لمحذوف
(قوله ولا يقال ان ذلك يحصل بقوله ﷺ) أي فلا فائدة في وقوع الأعراض بهم وحاصل الجواب
أن دلالة الفعل أقوى من دلالة القول لأنه قد يعتقد المكلف في القول الترخيص فيخالفه و يرتكب المشقة
كأن يعيد الصلاة في السهو و يصلي قائما في المرض فقوله يتكلف خلاف ذلك أي بأن يعيد الساهي صلاته من
أولها ولا يقتصر على السجود و يصلي المريض قائما وان حصل له المرض الشديد بخلاف ما اذا فعل ذلك صلى
الله عليه وسلم فانه لا يعدل أحد عن فعله ﷺ بعد رؤيته أو ثبوته بما يثبت به اذ لا يفعل صلى الله عليه
وسلم لنفسه الا الأفضل (قوله لأنه يقول لو بينه الخ) يحتمل أن تكون لو شرطية وجوابها محذوف أي لو بينه

لأنبيائه وأوليائه لاعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام (ش) يعني أن دليل جواز الأعراض البشرية على الرسل عليهم الصلاة والسلام مشاهدة وقوعها بهم لمن عاصرهم و بلوغ ذلك بالتواتر لغيره وليس بعد العيان بيان لأنهم عليهم الصلاة والسلام مرضوا أكلوا وشربوا وتزوجوا ثم بين فوائد وقوع الأعراض البشرية بهم فمن ذلك تعظيم أجرهم في مرضهم وأذية الخلق لهم ولهذا قال صلى الله عليه وسلم أشدكم بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل وذلك بعدل الله واختياره والا فهو قادر على ايصال ذلك اليهم دون واسطة ومن الفوائد تشريع الأحكام كما عرفنا أحكام السهو في الصلاة من سهو نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وكيف تؤدى الصلاة في المرض والخوف من فعله صلى الله عليه وسلم عند ذلك ولا يقال ان ذلك يحصل بقوله صلى الله عليه وسلم لأنه يقال في الجواب لو بينه ﷺ بالقول لكان الذي نزل به السهو أو المرض يتكلف خلاف ذلك لأنه يقول لو بينه ﷺ في المرض فصلى جالسا ونحو هذا وهذا ما ظهر للمؤلف ومن فوائدها أيضا التسلي عن الدنيا

أى التصبر ووجود اللذة والراحة عند فقدها ومن فوائدها التنبه لخسة قدر الدنيا عند الله بما يراه العاقل من مقاساة هؤلاء السادة الكرام خيرة الله تعالى من خلقه لشدائدها واعراضهم عنها وعن زخرفها الذى غر كثيرا من الخلق اعراض العقلاء عن الجيفة والنجاسة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الدنيا جيفة قذرة ولم يأخذوا عليهم الصلاة والسلام منها الا شبه زاد المسافر المستعجل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل وقال عليه السلام لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ماسقى الكافر منها جرعة ماء فاذا نظر العاقل فى أحوال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فى الدنيا علم أنها لاقدر لها عند الله اذ لو كان لها قدر عنده لما حمى منها أنبياءه ورسله وخاصة خلقه وأشرافهم وبسطها على الكفار والفجار ولو كانت دار جزاء لجعلهم فيها لأنهم أكثر الخلق عبادة وأشدهم طاعة لله هذا آخر ما يجب على المكلف معرفته وما بعده زيادة خير وعلم بكل الشيخ به الفائدة وأبان به فضل هذه الكلمة المشرفة التى هى كلمة التوحيد بقوله

فقال (ص) ويجمع معانى هذه العقائد كلها قول لا اله الا الله محمد رسول الله اذ معنى الالوهية استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ماسواه اليه

بالفعل لكان أدعى الى امتثالنا لما تقدم أن دلالة الفعل أقوى من دلالة القول لكن لم يبينه بالفعل فلم يكن أدعى الى ذلك فهو قياس استثنائى وفيه نظر لأن استثناء نقيض المقدم ممتنع لما تقرر فى المنطق أن استثناء نقيض المقدم لاينتج نقيض التالى وأجاب شيخنا بأن محل امتناع ذلك اذا كان القياس للاستدلال أما اذا كان للتعليل كما هنا فلا يمتنع (قوله بما يراه) أى بسبب مايراه وقوله لشدائدها متعلق بمقاساة وقوله واعراضهم معطوف على مقاساة وقوله اعراض مفعول مطلق والمراد بالخلق المشتغلون بتحصيل الدنيا المعرضون عن الآخرة ولولاهم لخربت الدنيا وليس المراد بهم من عندهم سوء خلق وقوله والنجاسة من عطف الخاص على العام وقوله كن فى الدنيا هذا خطاب لابن عمر والمراد مايعمه وغيره وقوله كأنك غريب أى كمسافر قدم بلدا لامسكن له فيها ولا أهل فقاسى الذل والمسكنة فى غربته وتعلق قلبه بالرجوع الى وطنه ولما كان الغريب قد يقيم فى بلاد الغربة أضرب عنه بقوله أو عابر سبيل أى بل كن مثل المار فى الطريق لأجل أن يصل الى بلده وبينه وبينها مفاوز مهلكة فهل له أن يقيم لحظة زاد الترمذى وعد نفسك من أهل القبور وبلغ رسول الله ﷺ أن أسامة بن زيد اشترى جارية الى شهر فصار يقول ألا تعجبون من أسامة المشترى الى شهر والله ان أسامة لطويل الأمل ثم قال صلى الله عليه وسلم والله مارفعت قدمى فظننت أن أضعها حتى أقبض ولافتحت عينى وظننت أنى أغمضها حتى أقبض ولا لقمت لقمة وظننت أنى أسيغها حتى أقبض والذى نفسى بيده انما توعدون لآت وما أنتم بمعجزين وأخرج أبو نعيم عن أبى هريرة قال جاء رجل الى النبى ﷺ فقال يارسول الله مالى لاأحب الموت قال ألك مال قال نعم قال قدمه فان قلب المؤمن مع ماله ان قدمه أحب أن يلحق به وان أخره أحب أن يتأخر عنه (قوله ماسقى الكافر منها جرعة ماء) بتثليث الجيم أى غرفة أى لو كان لها أدنى قدر مامتع الكافر فيها أدنى تمتع (واعلم) أن الذم الوارد فى الدنيا انما هو فى الدنيا الشاغلة عن الله تعالى أما غيرها فلا قال ﷺ نعمت الدنيا مطية المؤمن بها يصل الى الخير وبها ينجو من الشر ولا يعارض ذلك قوله ﷺ الدنيا ملعونة ملعون مافيها الا ذكر الله وماوالاه أى من التسبيح والتحميد وعالما أومتعلما لحمل ذلك على الدنيا الشاغلة كما مر فالدنيا ليست ممدوحة لذاتها ولا مذمومة لذاتها وللزمخشرى فى ذمها .

صفت الدنيا لأولاد الزنا ❊ ولمن يحسن ضربا أوغنا

وهى للحر مخاض كدر ❊ غبن الحر لعمرى غبنا

والمراد بالحر مهذب الأخلاق حسن الفعال طيب الأصول وهو المراد أيضا بقول الشاعر

سألت الناس عن خل وفى ❊ فقالوا مالى هذا سبيل

تمسك ان ظفرت بذيل حر ❊ فان الحر فى الدنيا قليل

وبقول الشافعى رضى الله عنه الحر من راعى وداد لحظة وانتمى لمن أفاده لفظة واللئيم من اذا ارتفع جفا آقاربه وأنكر معارفه ونسى فضل معلميه (قوله وأبان) أى أظهر به (قوله ويجمع معانى هذه العقائد) الاضافة بيانية ان أريد بالعقائد المعتقدات أى معانى هى العقائد فان أريد بها الألفاظ الدالة عليها وهى الجمل المتقدمة كقولك الله موجود الله قادر الله مريد كانت حقيقية أى معانى للعقائد وقوله كلها يصح فيه النصب على أنه تأكيد للمعانى والجر على أنه تأكيد للعقائد وقوله قول لا اله الا الله فاعل يجمع على حذف مضاف أى معنى قول لا اله الا الله كما قرره الشارح لأن الجامع لما ذكر هو المعنى لا اللفظ واضافة قول بمعنى مقول لما بعده للبيان أى مقول هو لا اله الا الله ودلالته على تلك العقائد دلالة التزام كما سيأتى ولاينافيه التعبير بقوله يجمع لأن الملزوم بالنظر الى دلالته على اللوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه لها ثم اعلم أن الخبر فى لا اله الا الله محذوف قدره بعضهم

فقوله موجود و بعضهم بقوله ممكن وعلى كل اشكال أما على الأول فلأنه يصير المعنى لا اله موجود الا الله وهل غير ذلك الاله مستحيل أو ممكن كل محتمل والمقصود الأول وأما على الثانى فلأنه يصير المعنى لا اله ممكن الا الله فانه ممكن وهل هو موجود أو لا لا يستفاد ذلك فلا يدل الكلام حينئذ على وجوده تعالى واختار بعضهم هذا ووجهه بأن وجوده تعالى مسلم الثبوت والقصد من الجلة انما هو نفى امكان الوجود لغيره تعالى (قوله فمعنى لا اله الا الله) تفريع على ما قبله لأنه يلزم من كون معنى الألوهية استغناء الاله عن كل ما سواه أن معنى الاله المستغنى عن كل ما سواه فيكون معنى لا اله الا الله لا مستغنى عن كل ما سواه الخ لأن الاله مشتق من الألوهية ويلزم من معرفة المشتق منه معرفة المشتق فيلزم أن معنى التركيب الذى وقع فيه المشتق ما ذكر ثم المشهور أن معنى الاله المعبود بحق ومعنى الألوهية المعبودية بحق أى كون الاله معبودا بحق ويلزم من كونه معبودا بحق أنه مستغن عن كل ما سواه مفتقر اليه كل ما عداه وحينئذ يكون معنى لا اله الا الله المطابقى لا معبود بحق الا الله ويلزم من ذلك أنه لا مستغنى عن كل ما سواه الا الله فما ذكره المصنف من التفسير تفسير باللازم ولم يفسر ذلك بالمعنى المطابقى لأن اندراج العقائد فى المعنى الالتزامى المذكور أظهر منه فى المعنى المطابقى (قوله لا مستغنى) بفتح الياء فى كثير من النسخ وفيه أن ذلك شبيه بالمضاف فحقه النصب كما فى بعض النسخ الا أن يقال انه جار على طريقة البغداديين الذين يجرون الشبيه بالمضاف مجرى المفرد فى ترك تنوينه أو يقال ان قوله عن كل ما سواه متعلق بمحذوف أى لا مستغنى يستغنى عن كل ما سواه وليس متعلقا بقوله لا مستغنى حتى يكون شبيها بالمضاف وقوله مفتقرا بالنصب أو الرفع لا البناء لعدم تكرار لا (قوله كل ما عداه) عدل عن كل ما سواه مع أن معناهما واحد فرارا من قبح التكرار ولمجرد التفنن (قوله وبين ذلك الخ) أى الاندراج بتفسير معنى الألوهية غير مركب أى مفردا على حدته غير مضموم للذات حالة كونهما مدلولى لفظ واحد وقوله ثم بين معناها مركبا أى حال كون معناها مضموما للذات مدلولى لفظ واحد وهو الاله اذ معناه ذات ثبت لها الألوهية ولا يخفى أن تفسير المشتق يستلزم تفسير المشتق منه فاذا فسر الاله بأنه الذى يستغنى عن كل ما سواه الخ فقد فسر الألوهية بالاستغناء فليس مراده بالافراد والتركيب معناهما الاصطلاحى اذ ليس هنا الا الألوهية والاله وكلاهما مفرد اصطلاحيا الا أن معنى الأول الوصف فقط والثانى الذات والوصف ومعلوم أنه لم يفسر الاله وحده بل فى ضمن تفسير لا اله الا الله (قوله أما استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه) انما قدم الاستغناء على الافتقار لأن الأول وصفه تعالى والثانى وصف فعله والسر فى تعبيره تارة بيوجب وتارة بيؤخذ أن العقيدة ان كانت من قبيل الواجب يعبر فيها بيوجب تبينها على وجوبها وعلى أن ضدها مستحيل وان كانت من قبيل الجائز يعبر بيؤخذ غير مقيد بالوجوب (فان قلت) ان عقيدة الوجود تؤخذ من الكلمة المشرفة اذ التقدير لا اله فى الوجود أو موجود الا الله فيؤخذ من الاستثناء من الضمير فى الخبر أنه موجود فما المحوج الى أخذه من الاستغناء (قلت) المأخوذ من الاستثناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوبه لله تعالى (قوله والقدم والبقاء) فى ذكرهما بعد الوجود تصريح بما علم التزاما مما مر أنه يلزم من وجوب الوجود وجوب القدم والبقاء (قوله والقيام بنفسه) اعترض بأنه يلزم على جعل الاستغناء مستلزما للقيام بالنفس استلزام الشىء لنفسه لما مر من تفسير القيام بالنفس بالاستغناء وأجيب بأن الاستغناء الذى فسر به القيام بالنفس أخص من الاستغناء عن كل ما سواه لأن المراد بالأول الاستغناء عن المحل والمخصص فقط والثانى أعم منه لأنه يستلزم نفى الغرض ونفى وجوب فعل شىء أو تركه عليه ونفى التأثير بقوة أودعت فى الشىء والقيام بالنفس لا يستلزم هذه الأمور وان كان مستلزما لوجوب الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتنزه عن النقائص فالمراد بقول بعضهم ان الاستغناء الذى فسر به القيام بالنفس خاص أنه أخص من الاستغناء عن كل ما سواه وليس المراد أنه لا عموم فيه أصلا لما علمت

فمعنى لا اله الا الله لا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقرا اليه كل ما عداه الا الله تعالى (ش) أى معنى هذه العقائد يندرج تحت معنى لا اله الا الله وبين ذلك بتفسير معنى الألوهية غير مركب وأن معناها استغناء الاله عن كل ما سواه وافتقار كل ما سواه اليه ثم بين معناها مركبا بقوله فمعنى لا اله الا الله الى آخرها وهو كلام ظاهر

(ص) وأما استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه فهو يوجب له تعالى الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بنفسه والتنزه عن النقائص

و يدخل فى ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام اذ لو لم تجب له هذه الصفات لكان محتاجا الى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائص (ش) لما ذكر أن معنى الألوهية التى انفرد بها مولانا جل وعز تشتمل على معنيين أحدهما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه والثانى افتقار كل ماسواه اليه جل وعز أخذ يذكر ماينـدرج من عقائد الايمان تحت الأول ثم يذكر ماينـدرج تحت المعنى الثانى فذكر أنه ينـدرج تحت المعنى الأول الوجود وماذكر معه وقوله ويدخل فى ذلك أى فى تنزهه تعالى عن النقائص وجوب ماذكر من الصفات يعنى ولوازمها وهو كونه تعالى سميعا بصيرا متكلما ثم بين وجه استلزام استغنائه جل وعز عن كل ماسواه بقوله اذ لو لم تجب له هذه الصفات لكان

محتاجا الخ أى لو لم تجب له هذه الصفات لم يكن مستغنيا عن كل ماسواه لثبوت حاجته لو انتفت واحدة مما ذكر من الصفات ثم نوع الحاجة بأنها تارة تكون الى المحدث وهذا استدلال على وجوب الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وأحد جزئى تفسير القيام بالنفس وهو الغنى عن المخصص وتارة تكون الى المحل وهذا استدلال على وجوب الجزء الآخر وهو الغنى عن المحل وتارة تكون الى من يدفع عنه النقائص وهذا استدلال على وجوب تنزهه تعالى عنها فهو من اللف والنشر المرتب فقد اندرج فى استغنائه جل وعز عن كل ماسواه احدى عشرة صفة من العشرين

من استلزامه ماذكر (قوله ويدخل فى ذلك) أى فى وجوب التنزه عن النقائص وأشار بذلك الى أنه عام لشموله ماذكر وغيره كالقدم والبقاء لأن النقائص تشمل الحدوث والفناء مثلا (قوله اذ لو لم تجب له هذه الصفات الخ) أى بأن كانت جائزة وانما حملناه على ذلك وان كان نفى الوجوب أعم من الجواز والاستحالة لأن لزوم الحاجة الى المحدث لا يترتب الا على جواز الوجود لا على الاستحالة وهذا قياس استثنائى حذف منه الاستثنائية القائلة لكن احتياجه الى ذلك باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه الذى هو وجوب تلك الصفات وهو المطلوب وبيان ذلك تفصيلا أن تقول لو لم يكن الوجود واجبا بأن كان جائز الاحتاج الى الفاعل لاستحالة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافى الاستغناء ولو لم يجب له القدم بأن كان حادثا لاحتاج الى محدث والاحتياج ينافى الاستغناء ولو لم يجب له البقاء بأن أمكن أن يلحقه العدم لكان جائز الوجود لصدق حقيقة الجائز عليه وجواز الوجود يستلزم الاحتياج الى الفاعل لاستحالة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافى الاستغناء ولو لم يجب له المخالفة للحوادث بأن ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها لوجوب استواء المثلين فيما يجب من الحدوث والحدوث يستلزم الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافى الاستغناء ولو لم يجب له القيام بالنفس بأن احتاج الى مخصص لكان حادثا والحدوث يستلزم الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافى الاستغناء أو احتاج الى محل لكان صفة والصفة تحتاج الى محل تقوم به والاحتياج ينافى الاستغناء ولو لم يجب له السمع وما فى معناه بأن كان متصفا بضده الذى هو نقص لكان محتاجا الى من يدفع عنه النقائص والاحتياج ينافى الاستغناء وانما التفت هنا للدليل العقلى فى السمع ومابعده وان كان النقلى أقوى منه كما مر لأن الاندراج انما يتأتى على الدليل العقلى لا النقلى كما هو واضح (قوله يعنى ولوازمها) بالرفع فاعل فعل محذوف أى ويدخل فيه لوازمها أو معطوف على وجوب وأشار بذلك الى أن فى كلام المصنف حذف العاطف والمعطوف والتقدير ولوازمها (قوله استلزام استغنائه) من اضافة المصدر لفاعله ومفعوله محذوف تقديره ماذكر من الصفات وقوله بقوله متعلق ببين (قوله وهذا) أى عدم الحاجة الى المحدث المفهوم من المقام وكذا مابعده وقوله وتارة تكون أى الحاجة (قوله و يؤخذ منه) أى من استغنائه عن كل ماسواه وقوله الى ما أى فعل أو حكم يحصل غرضه أى مقصوده وهو المصلحة التى يتكمل بها وهذا اشارة الى قياس استثنائى نظمه هكذا لو لم يكن متنزها عن الأغراض لزم افتقاره الى مايحصل غرضه لكن التالى وهو افتقاره الى ماذكر باطل فبطل المقدم وهو لو لم يكن متنزها عما ذكر فثبت نقيضه وهو كونه متنزها وهو المطلوب فحذف مقدم الشرطية وذكر معنى الاستثنائية بقوله كيف ودليلها بقوله وهو جل وعز الخ (قوله هذا) أى التنزه عن الأغراض مما ينـدرج تحت المخالفة للحوادث وانما نص عليه لمزيد الاهتمام به دفعا لتوهم عدم اندراجه تحت كلمة التوحيد ووجه اندراجه فيما ذكر أنه لا يتصف بأن أفعاله للأغراض الا المخلوق لا الخالق فلو كانت أفعاله تعالى للأغراض لكان مماثلا للمخلوق والمماثلة باطلة (قوله وهى الايجاب) هو كلامه تعالى من حيث تعلقه بطلب الفعل طلبا جازما والندب

الواجبة واحدة نفسية وهى الوجود وأربع سلبية وهى التى بعدها وثلاثة معانى وهى السمع والبصر والكلام وثلاثة معنوية وهى كونه سميعا بصيرا متكلما (ص) و يؤخذ منه تنزهه تعالى عن الأغراض فى أفعاله وأحكامه والا لزم افتقاره تعالى الى مايحصل غرضه كيف وهو جل وعز الغنى عن كل ماسواه (ش) هذا انما ينـدرج تحت مخالفته تعالى للحوادث الذى استلزمه استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه وهو أنه لا غرض له فى فعل من الأفعال ولا حكم من الأحكام الخمسة وهى الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة والغرض الذى تنزه الله تعالى عنه عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على ايجاد فعل من الأفعال أو على حكم من الأحكام الشرعية من مراعاة مصلحة

كلامه من حيث تعلقه بطلبه طلبا غير جازم وكذا البقية وقوله عن وجود باعث من اضافة الصفة للموصوف أي باعث موجود وقوله من مراعاة مصلحة من اضافة الصفة للموصوف أيضا وهو بيان للباعث لأن الباعث هو المصلحة وذلك أن المصلحة المترتبة على الفعل من حيث كونها ثمرته ونتيجته تسمى فائدة ومن حيث كونها في طرفه تسمى غاية وعلة غائية ومن حيث كونها باعثة للفاعل على الفعل وصدور الفعل لأجلها تسمى علة باعثة ومن حيث كونها مطلوبة للفاعل بالفعل أي مقصودة له تسمى غرضا فالأربعة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار مثال ذلك ما اذا طلبت علما الصبر ورتك عالما فصيرورتك عالما تسمى بالأسماء المذكورة بالاعتبار والله تعالى يستحيل عليه أن يفعل فعلا أو يحكم حكما لغرض كتعظيم الناس له بحيث يبعثه ذلك التعظيم على خلقهم أو على ايجاب الصلاة عليهم مثلا والالزم احتياجه الى الفعل أو الحكم الذي يحصل له ذلك التعظيم كيف وهو الغنى عن كل ماسواه (قوله تعود عليه أو على خلقه) الفرق بينهما أن المصلحة العائدة عليه كتعظيم الناس له أي صيرورته معظما وصف له ووصفه تعالى كمال فيكون مفتقرا في الاتصاف بهذا الكمال الى الأفعال أو الأحكام التي تحصل له هذا الكمال وأما العائدة على خلقه كتعاطيهم المطاعم والملابس وغيرها في الدنيا وتنعمهم بذلك وغيره في الآخرة فهي وصفهم وهي من مخلوقاته تعالى لأنه خالق لهم ولصفاتهم فلو كانت حاملة على فعل أو حكم لزم أن يتكمل بذلك الفعل أو الحكم فيلزم أن تكون وصفا له حتى يتكمل به لأنه لا يتكمل الا بما هو وصفه تعالى فيكون مفتقرا الى ذلك حتى يحصل له الكمال كيف وهو الغنى عن كل ماسواه (قوله أما عودها) أي المصلحة التي هي عبارة عن الغرض والباعث وهو على حذف مضاف أي أما استحالة عودها اليه الخ وقوله بهذا الكلام أي كلام المصنف وهو قوله والالزم الخ لأنه في قوة قوله لولم يتنزه عن الأغراض لزم افتقاره الخ كما قررناه سابقا وأشار له الشارح بقوله وهو أي الكلام فكأنه قال وحاصله لولم يتنزه الخ والقرينة على أن المصنف أراد الغرض الذي يعود عليه تعالى فقط الاضافة الى الضمير في قوله الى مايحصل غرضه وتقدم أن الأغراض في الأفعال عبارة عن العلل التي تبعث عليها كأن يحفر الانسان منا بئرا لشرب مائه أو يتخذ سريرا للجلوس عليه أو يبني بيتا ليسكنه فكل من الشرب والجلوس والسكنى غرض يتكمل به الانسان والله تعالى منزه عن أن يخلق العرش أو الكرسي مثلا لغرض ومصلحة يتكمل بها كالجلوس عليهما أو يخلق الآدميين مثلا لغرض وهو تعظيمهم له أو يوجب شيئا عليهم مثلا لغرض كتعظيمهم له أيضا (قوله ومعناه) أي معنى هذا الكلام وهو الدليل الاستثنائي أيضا المتقدم وقوله في الفعل أي كالخلق وقوله أو الحكم كالايجاب وقوله بمخلوق الباء للسببية أي بسبب مخلوق وهو الفعل أو الحكم الذي يحصل له الغرض فالتكمل انما هو بالغرض والمحصل له هو الفعل أو الحكم وليست للتعدية لما علمت أن التكمل انما هو بالغرض لا بالفعل والحكم بقي أن في كلامه مسامحة لأن مصدوق المخلوق هو الفعل أو الحكم كما علمت وكل منهما أمر اعتباري لا يتصف بالخلق ولا يسمى مخلوقا اذ لا يتصف بذلك الا الأمور الوجودية اللهم الا أن يقال سمي كلا منهما مخلوقا باعتبار ماينشأ عنه وما يتعلق به (قوله اذلو وجب عليه الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائي وقوله اذ لا يجب في حقه الخ دليل للملازمة في الشرطية وقوله كيف اشارة الى الاستثنائية القائلة لكن افتقاره الى ذلك الشيء باطل فبطل المقدم وهو وجوب شيء من الممكنات عليه تعالى وثبت نقيضه وهو عدم وجوب شيء منها عليه تعالى وهو المطلوب وقوله وهو جل وعز الخ دليل للاستثنائية نظير مامر وقوله عقلا احترازا من الشرعي فانه واقع كاثابة المطيع وقوله كالثواب أي الاثابة لأن الوجوب لا يتعلق الا بالفعل كبقية الأحكام (قوله هذا هو القسم الثاني) تبع في هذا الكلام المصنف في شرحه وقد اعترض عليه بأنه غير مناسب لصنيع المتن فان ظاهر كلامه أن قصده ابطال وجوب شيء عليه تعالى من غير التفات الى كون ذلك غرضا أولا ولا نسلم أن هذا اشارة الى ابطال القسم الثاني لأن ابطاله يستفاد من كلام المصنف سابقا بطريق

تعود عليه أو على خلقه وكلا الأمرين محال في حقه تعالى أما عودها عليه فاليه أشار بهذا الكلام وهو أنه لولم يتنزه الله عن الأغراض في أفعاله وأحكامه لزم افتقاره تعالى الى مايحصل غرضه فلا يكون مستغنيا عن كل ماسواه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومعناه أنه لو كان له غرض في الفعل أو الحكم يعود عليه لزم احتياجه الى أن يتكمل بمخلوقه (ص) وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه فعل شيء من الممكنات ولا تركه اذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا كالثواب مثلا لكان جل وعز مفتقرا الى ذلك الشيء ليتكمل به اذ لا يجب في حقه تعالى الا ماهو كمال له كيف وهو جل وعلا الغني عن كل ماسواه (ش) هذا هو القسم الثاني من قسمي الغرض وهو الذي يعود على خلقه وأوضح تنزهه تعالى عن الغرض بقوله اذلو وجب عليه شيء منها عقلا الخ أي لولم يتنزه عن الأغراض بل كان يجب عليه

المقايسة لأن اللازم على كل افتقاره تعالى كما تقدم ايضاحه عنـد قول الشارح من مراعاة مصلحة الخ واذا
فرض أن قصده ذلك كان الكلام مشكلا لأن الغرض كما تقدم هو المصلحة المترتبة على الفعل الباعثة عليه فلابد
من شيئين مصلحة وفعل تبعث عليه ولم يذكر الا الثواب أى الاثابة فيسئل و يقال أين الفعل الباعثة عليه بل
هى الفعل كما يستفاد من كلامه و يمكن الجواب عن هـذا بأمرين الأول أن المراد بالثواب المقدار من الجزاء
وذلك غير الفعل الذى هو تعلق القدرة وعلى تقدير أن يراد به الفعل الذى هو الاثابة فلامانع من كونه مصلحة
تترتب على فعل وهى خلقه تعالى للطاعة اذلا يمتنع ترتب فعل على فعل آخر لكن جعل لاثابة مصلحة عائدة على
خلقه تعالى انما هو باعتبار متعلقها الذى هو الثواب وعلى التقدير الأول وهو كون المراد بالثواب المقدار من
الجزاء يحتاج الى تقدير مضاف فى قوله اذلو وجب عليه شئ أى فعل شئ مثلا وفى قوله الى ذلك الشئ أى الى
فعل ذلك الشئ مثلا الثانى أن ماذكره من قبيل الغرض فى الأحكام أى يستحيل أن تكون الاثابة العائدة
على خلقه غرضا اذ لو كانت غرضا لوجبت عليه تعالى فتكون مقتضية لايجاب نفسها عليه تعالى وذلك باطل
لأنه تعالى لايجب عليه شئ ولكن هذا وان كان صحيحا فى نفسه لايناسب ظاهر كلام المصنف (قوله من
الممكنات) بدل من قوله منها الموجود فى بعض النسخ (قوله وهو) أى من يدفع عنه النقائص تلك المصلحة
وعبر عنها بمن وان كانت لاتعقل لوصفها بالدفع الذى هو من أفعال العقلاء فالمصلحة المرتبة على الفعل هو
الثواب مثلا وهى عائدة على خلقه وهى غير الفعل الذى هو تعلق القدرة بها أو خلقه تعالى للطاعة والثواب على
الأول على حقيقته و يقدر مضاف فى قوله ليتكمل بها أى بفعلها وعلى الثانى المراد الاثابة كما تقدم لكن على
الشارح حينئذ اعتراض من جهة أن تكمله بتلك المصلحة التى هى الاثابة يقتضى عودها عليه تعالى فيضارب
أول كلامه من أن هذا اشارة الى الغرض العائد على خلقه تعالى (قوله وهذا) أى ماذكره المصنف من عدم
وجوب فعل شئ من الممكنات عليه تعالى وهو الغرض العائد على خلقه على مامر (قوله وعموم القدرة الخ)
كأنه قال القدرة وكونها عامة والارادة وكونها عامة والعلم وكونه عاما فالمدعى شيآن كما مر فى الشارح حتى يصح
ترتب افتقار كل ماسواه تعالى على ذلك ولو أسقط المصنف لفظ عموم لاستفيد منه الأمران المذكوران بواسطة
أل التى للعهد ولايخفى أن الدليل الذى ذكره بقوله اذلو انتفى الخ ينتج الدعوى الأولى فقط أعنى ثبوت أصل
هذه الصفات ولايدل على عمومها فهو دليل لبعض المدعى اذ اللازم على انتفاء عموم التعلق وجود بعض
الحوادث دون البعض الا أن يقال العجز عن البعض يستلزم العجز عن البعض الذى تعلقت به لأن الغرض
استواء جميع الممكنات فالتعلق بالبعض دون البعض ترجيح بلا مرجح فيلزم على انتفاء عموم تعلقها عدم
وجود شئ من الحوادث والشارح تكفل ببيان كل من الدعوتين وحاصل تقرير ذلك الدليل فى الحياة
أن تقول لو لم تثبت له الحياة لانتفت صفات التأثير من قدرة وارادة لكن التالى باطل اذ لو انتفت صفات التأثير
لما أمكن أن يوجد شئ من الحوادث لكن التالى باطل اذ لو لم يوجد شئ من الحوادث لم يفتقر اليه شئ لكن
التالى باطل فبطل ماأدى اليه على التدريج وفى القدرة أن تقول لو لم تثبت له القدرة لثبت ضدها وهو العجز
لكن التالى باطل اذ لو ثبت له العجز لما أمكن أن يوجد شئ من الحوادث لكن التالى باطل اذ لو لم يوجد شئ
من الحوادث لم يفتقر اليه شئ لكن التالى باطل فبطل ماأدى اليه على التدريج وفى الارادة أن تقول لو انتفت
الارادة لانتفت القدرة لما مر من توقف القدرة على الارادة ولو انتفت القدرة لثبت ضدها وهو العجز الى
آخر ماتقدم وفى العلم أن تقول لو انتفى العلم لانتفت الارادة لما مر من التوقف ولو انتفت الارادة لانتفت القدرة
لما مر أيضا ولو انتفت القدرة لثبت ضدها وهو العجز الى آخر ماتقدم أيضا فاختصر المصنف فى التقرير وعبر
بالامكان لأن نفيه أبلغ من نفى الايجاد (قوله فلايفتقر الخ) دليل الاستثنائية المحذوفة من القياس
المذكور وهو فى قوة استثنائية قياس سبق تقريره وهو المشار الى استثنائيته بقوله كيف والى دليلها بقوله
وهو الذى الخ (قوله فيما يتعلق به) وهو الممكنات فى القدرة والارادة والواجبات والجائزات والمستحيلات

تعالى فعل شئ من
الممكنات أو تركه لزم
احتياجه الى من يدفع
عنه النقص وهو تلك
المصلحة فيتكمل بها
وهو محال فى حقه تعالى
وهذا هو القسم الثالث
فى العقيدة وهو مايجوز
فى حقه تعالى (ص)
وأما افتقار كل ماسواه
اليه جل وعلا فهو يوجب
له تعالى الحياة وعموم
القدرة والارادة والعلم
اذلو انتفى شئ منها
لما أمكن أن يوجد شيئا
من الحوادث فلا يفتقر
اليه شئ كيف وهو
الذى يفتقر اليه كل ما
سواه (ش) هذا شروع
منه فيما يندرج تحت
القسم الثانى الذى
يتضمنه معنى الألوهية
ولا شك أن وجوب
افتقار كل ماسواه اليه
جل وعز يستلزم قدرته
وماذكر معها اذلو انتفى
شئ منها لم يتأت له ايجاد
ولا اعدام كما تقدم فلا
يفتقر اليه شئ و يجب
أن تكون قدرته وارادته
وعلمه عامة التعلق فيما
يتعلق به

والالزم أن لا يفتقر اليه كل ماسواه بل بعضه وهو بعض ما تعلقت به القدرة والارادة واندرج هنا من صفات المعانى أربعة القدرة والارادة والعلم والحياة ومن المعنوية أربعة وهى كونه قادرا ومريدا وعالما وحيا فتلك ثمان (ص) ويوجب له أيضا الوحدانية اذ لو كان معه ثان فى الألوهية لما افتقر اليه شيء للزوم عجزهما حينئذ كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ما سواه (ش) قد تقدم فى برهان الوحدانية أن وجود اله ثان يستلزم عجزهما معا اتفاقا أو اختلافا والعاجز لا يتأتى أن يوجد شيئا فلا يفتقر اليه شيء وهذا (١٢٣) تمام العشرين صفة التى تجب من الواجبات فى حقه تعالى فقد دخل فى استغنائه جل وعز عن كل ماسواه احدى عشرة صفة من الواجبات فى حقه تعالى واستلزم ذلك استحالة أضدادها عليه فدخل فيه أيضا مثل عددها من المستحيلات ودخل فيه الجائز فى حقه تعالى ودخل فى وجوب افتقار كل ماسواه اليه التسعة الباقية مما يجب فى حق الله جل وعز ولستلزم ذلك استحالة أضدادها عليه فقد كمل الواجب والمستحيل والجائز (ص) ويؤخذ منه أيضا حدوث العلم بأسره اذ لو كان شيء منه قديما لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه تعالى كيف وهو الذى يجب أن يفتقر اليه كل ما سواه (ش) قد عرفت بالبرهان فيما سبق أن ما ثبت قدمه استحال عدمه ولو كان شيء من العالم قديما لكان واجب الوجود لا يقبل العدم واذا كان لا يقبل العدم لا سابقا ولا لاحقا لم يفتقر الى المخصص كيف وكل ماسواه مفتقر اليه كل الافتقار فوجب الحدوث لكل ماسواه جل وعز وقوله بأسره بفتح الهمزة معناه بأجمعه (ص) ويؤخذ منه أيضا أن لا تأثير لشيء من الكائنات فى أثر ما والا لزم أن يستغنى ذلك الأثر عن مولانا جل وعز كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه عموما وعلى كل حال هذا ان قدرت أن شيئا من الكائنات يؤثر

فى العلم (قوله والالزم أن لا يفتقر اليه كل ماسواه بل بعضه) اللازم فى الحقيقة على هذا التقدير عدم افتقار شيء اليه أصلا لأن العجز عن البعض يلزمه العجز عن الكل وقوله وهو بعض ما تعلقت به القدرة الأولى حذف بعض الا أن تجعل الاضافة للبيان أو يقال المعنى بعض ما تعلقت به قدرته على الوجه الصحيح وهو كل ما سوى الله تعالى وبعضه هو المذكور فى قوله بل بعض ماسواه (قوله للزوم عجزهما) بيان للملازمة فى الشرطية وقوله كيف اشارة الى الاستثنائية القائلة لكن التالى وهو عدم افتقار شيء اليه تعالى باطل فبطل المقدم وهو كونه معه ثان وثبت نقيضه وهو كونه لا ثانى له وهو المطلوب وقوله وهو الذى الخ اشارة الى دليل الاستثنائية كما تقدم نظيره (قوله اتفاقا أو اختلافا) أى سواء اتفقا أو اختلفا أما الأول فلأنه يلزم عليه تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين وأما الثانى فلما يلزم عليه من التمانع كما مر فيكونان عاجزين والعجز انما جاء من التعدد فيكون محالا فيثبت ضده وهو الوحدانية (قوله لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه) حذف الاستثنائية القائلة لكن التالى باطل استغناء عنها بقوله كيف كما مر فبطل المقدم وهو كون شيء من العالم قديما وثبت نقيضه وهو كونه حادثا وهو المطلوب وتقدم أن العالم يطلق على جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات وعلى كل جنس من الأجناس كعالم الحيوان وعالم النبات وعلى كل نوع من الأنواع كعالم الانسان وعالم الفرس وعلى كل صنف كعالم الترك وعالم الروم ولا يطلق على الأشخاص كزيد وعمرو وعلى الأول لا يصلح جمعه على عالمين لأنه خاص بالعقلاء والعالم عام والخاص لا يكون جمعا لما هو أعم منه بخلافه على ما بعده فانه يصح لجواز ارادة ثلاثة أنواع مثلا من العقلاء كعالم الانس وعالم الجن وعالم الملائكة فيجمع ويقال عالمون فيصير الجمع حينئذ مساويا لمفرداته لا يقال انه لا فائدة للجمع حينئذ لأنا نقول فائدته التنصيص على ارادة الجمعية اذ لو قيل عالم لفهم منه نوع واحد مثلا بخلاف ما اذا قيل عالمون فانه لا يفهم منه الاعوالم متعددة (قوله معناه بأجمعه) أى لأن الأسر فى اللغة هو الحبل الذى يربط به الاسير فاذا ذهب قيل ذهب باسره أى بأجمعه وهذا كناية عن شمول الحدوث للعالم كله خلافا للفلاسفة القائلين بقدم أصوله وهى العناصر والأفلاك دون أشخاصه (قوله ويؤخذ منه) أى من المعنى الثانى وهو افتقار كل ماسواه اليه تعالى والكائنات جمع كائنة وهى ذوات الكائنات ويحتمل أن يكون جمعا لكائن والمراد ما لا يعقل من الأسباب العادية ولذا جمعها بالألف والتاء (قوله والا) أى بأن كان لها تأثير فى أثر ما لزم أن يستغنى ذلك الأثر بمؤثره عن مولانا جل وعز لأنه يستحيل حينئذ تأثيره تعالى فى ذلك الأثر لما يلزم عليه تحصيل الحاصل (قوله عموما) مصدر فى موضع الحال اما على حذف مضاف أو بمعنى اسم الفاعل أى عاما وقوله وعلى كل حال عطف عليه أى حال كونه عاما وكائنا على كل حال وصاحب الحال اما كل من قوله كل ماسواه أو ما المضاف اليه كل لصحة الاستغناء عنه بالمضاف اليه فصار ذلك المضاف مثل جزئه قال فى الخلاصة

ولا تجز حالا من المضاف له * الا اذا اقتضى المضاف عمله

أو كان جزء ماله أضيفا * أو مثل جزئه فلا تحيفا

(قوله هذا) مبتدأ خبره محذوف أى هذا ظاهر أو ثابت والاشارة راجعة الى كون ماذكر مأخوذا من

المعنى الثانى أى محل أخذ عدم التأثير للأسباب العادية من المعنى الثانى المندرج تحت الألوهية وهو افتقار كل
ماسواه اليه ان قدرت أى فرضت كون تأثيرها بالطبع أما ان فرضت أن تأثيرها بقوة جعلها الله تعالى فيها
فلا يكون عدمه مأخوذ من المعنى الثانى بل من الأول وهو استغناؤه تعالى عن كل ماسواه والحاصل أن عدم
التأثير بالطبع مأخوذ من المعنى الثانى وعدم التأثير بالقوة من الأول (قوله بطبعه) أى بذاته وحقيقته بحيث
يكون الطعام موجدا للشبع والماء موجدا للرى وغير ذلك كما مر (قوله فذلك محال) جواب أما وقوله أيضا
أى كما أن تقدير التأثير بالطبع محال وحق المقابلة أن يقول وأما ان قدرته يؤثر بقوة فلا يكون عدمه مأخوذا
من المعنى الثانى بل من الأول كما مر وقوله وذلك أى كونه مفتقرا فى ايجاد بعض الأفعال الى واسطة وهى تلك
القوة (فان قلت) ما الفرق بين ثبوت التأثير من الكائنات فى أثر و بين التأثير له بجعل الله قوة فيه فى أن
الأول يلزم عليه استغناء الأثر عن مولانا جل وعز والثانى يلزم عليه افتقار المولى فى ايجاد بعض الأفعال الى
واسطة مع أن التأثير فيهما معا لغير الله تعالى (أجيب) بأن الأول لما كان التأثير فيه بالطبع لم يتوقف على
مشيئة الله واختياره اذ ما كان بالطبع لا يتوقف على اختيار فلا يلزم عليه افتقار المولى الى واسطة بخلاف الثانى
فانه متوقف على مشيئة الله تعالى للفعل وخلق الواسطة فصار الفعل من هذه الحيثية مرادا لله تعالى ولزم افتقاره
للواسطة (قوله لو خرج عن قدرته ممكن ما) أى بأن لم تؤثر فيه قدرته تعالى بل أثر فيه غيرها اما بالتعليل أو الطبع
أو القوة التى خلقها الله تعالى فصح قوله و بهذا يبطل مذهب القدرية الخ (قوله لم يكن مفتقرا اليه تعالى غاية
الافتقار) مقتضاه أنه يفتقر اليه بعض الافتقار وليس كذلك لأنه على هذا التقدير لا يفتقر اليه تعالى أصلا لا غاية
الافتقار ولا أصله و بعضه لكن لما كان هذا الوصف ثابتا للممكن لا يفارقه فى الواقع عبر الشارح بذلك كأنه قال لم
يكن هذا الوصف اللازم له فى الواقع ثابتا ومتحققا ولو وقع خلافه (قوله و بهذا) أى بهذا الدليل بواسطة التعميم
السابق كما مر أما لو قصر ما تقدم على التأثير بالعلة والطبع فلا يعرف منه بطلان مذهب القدرية لأنهم
لا يقولون بذلك (قوله مباشرة أو تولدا) الأولى أن يقول مباشرة أو مباشرة وتولدا لأن التولد لازم للمباشرة
لا ينفك عنها والتولد عندهم أن يوجب فعله لفاعله فعلا آخر فالموجب هو الفعل مباشرة وهو الحاصل فى محل
القدرة والفعل الآخر هو الفعل تولدا وهو الحاصل لا فى محل القدرة مثال الأول حركة الاصبع ومثال الثانى
حركة الخاتم فانها متولدة عن حركة الاصبع وكذا حركة اليد المتولدة عنها حركة الحجر عند رميه أو حركة
السيف عند الضرب أو غير ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد فحركة الاصبع أو اليد فعل مباشرة والذى
نشأ عنهما فعل تولدا وكل من الحركتين أعنى حركة الاصبع وحركة الخاتم أو حركة اليد وحركة ما نشأ عنها
مخلوق للعبد عندهم ولله تعالى عندنا والفرق بين مذهبهم ومذهب القائلين بالتعليل أن التلازم عندهم
عادى وعند القائلين بالتعليل عقلى فالملازمة بين حركة الاصبع وحركة الخاتم مثلا عند الأولين عادية وعند
الآخرين عقلية (قوله مذهب الفلاسفة) هم قوم كفار من الروم من أهل يونان كانوا أهل حكمة
وعقل فأخذوا فى التزهد والترييض ورئيسهم الفيلسوف قال ابن الصلاح ولم يكن عالما فمهد طريق الفلاسفة
بقوله بقدم الروح و بقدم العالم و بالوحدة المطلقة فتبعه من تبعه ثم بعث موسى فى زمانهم فدعاهم الى شريعته
فأبوا واستكبروا وقالوا نحن فى غنية عما عندك فانا نقول بما تقول به ونزيد عليه أنا لا نرى ذبح الحيوان شفقة
عليه وأنت تراه (قوله الأفلاك) هى السموات فانها عندهم أحياء ناطقات مؤثرات فى العالم والمراد بها ما يشمل
الكواكب كالشمس والقمر فان الشمس تصبغ ألوان الفواكه والقمر ينضجها و يحليها وتأثير الأفلاك من
باب تأثير العلة فى المعلول فقوله والعلل من عطف العام على الخاص لانفراد العلل عن الأفلاك فى حركة الاصبع مثلا
فانها علة مؤثرة فى حركة الخاتم والتلازم بينهما عقلى عندهم كما مر (قوله الطبائعيين) هم من جملة الفلاسفة وهم
جمع طبائعى نسبة الى الطبيعة أى الحقيقة على غير قياس والقياس طبعى فجمعه طبعيون (قوله والأمزجة)

بطبعه وأما ان قدرته
مؤثرا بقوة جعلها الله
تعالى فيه كما يزعمه كثير
من الجهلة فذلك محال
أيضا لأنه يصير حينئذ
مولانا جل وعز مفتقرا
فى ايجاد بعض
الأفعال الى واسطة
وذلك باطل لما عرفت
من وجوب استغنائه
جل وعز عن كل
ماسواه (ش) لاشك
أنه لو خرج عن قدرته
تعالى ممكن ما لم يكن
ذلك الممكن مفتقرا
اليه تعالى غاية الافتقار
بل انما يفتقر الى من
أوجده كيف وكل ماسواه
مفتقر اليه تعالى
غاية الافتقار وبهذا
يبطل مذهب القدرية
القائلين بتأثير القدرة
الحادثة فى الأفعال
الاختيارية مباشرة
أو تولدا و يبطل مذهب
الفلاسفة القائلين بتأثير
الأفلاك والعلل و يبطل
مذهب الطبائعيين
القائلين بتأثير الطبائع
والأمزجة وغيرهما
ككون الطعام يشبع
والماء يروى والنار تحرق
ونحو ذلك

وهم في اعتقادهم التأثير لتلك الأمور مختلفون فمنهم من يعتقد أن تلك الأشياء تؤثر فيما قارنها بطبعها فلا خلاف في كفره ومنهم من يعتقد أنها تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر وقد تبع الفيلسوف على هذا كثير من عامة المؤمنين واليه أشار بقوله كما يزعمه كثير من الجهلة ولا خلاف في بدعته وقد اختلف في كفره والمؤمن المحقق الايمان

لا يعتقد لها تأثيرا أصلا وما قارنها يصح تخلفه عنها فقد تكون النار ولا يوجد الاحراق كنار ابراهيم والسكين ولا يوجد القطع كقصته مع ولده اسماعيل فقد تبين لك أن قول من قال تؤثر بطبعها فيما قارنها يبطل بافتقار كل ما سواه اليه لأنها لو كانت تؤثر بطبعها فيما قارنها لزم أن يفتقر ذلك المقارن اليها ويستغنى عن الله وذلك محال لوجوب افتقار كل ما سواه اليه وأما من قال انها تؤثر بقوة جعلها فيها فيبطله قوله باستغنائه جل وعز عن كل ما سواه لأنه لو كان الأمر كما زعم لزم أن يكون الله تعالى لا يقدر على فعل شئ من الممكنات الا بواسطة وهي القوة التي تخلق في النار ونحوها من الأسباب العادية فيكون مفتقرا اليها وقوله عموما الذي يظهر فيه أن الشيخ لم يتعرض له في الشرح أي سواء كان مما يقارنه سبب عادي كالشبع والري أو لا يقارنه سبب عادي كخلق السموات والأرض والذي يظهر أيضا في قوله وعلى كل حال أنه أراد حالة وجوده وحالة عدمه ولا يقال ان الممكن يستغنى عن المؤثر اذا وجد لأن منشأ احتياجه للمؤثر على المذهب المختار كونه ممكنا وهذا الوصف لا ينفك عنه مطلقا فهو محتاج على كل حال والله أعلم (ص)

فقد بان لك تضمن قول لا اله الا الله للأقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق مولانا جل وعز وهي ما يجب في حقه تعالى وما

عطف تفسير كما قاله يس وقوله وغيرهما كالأخلاط وعطفه على ما قبله مرادف فالثلاثة ألفاظ بمعنى واحد كما قرر الشيخ في درسه وان كان ظاهر عبارة الشارح يقتضي المغايرة وتقدم الفرق بين العلة والطبيعة وهو أن العلة لا يتوقف تأثيرها على وجود شرط ولا انتفاء مانع كتأثير حركة الاصبع في حركة الخاتم بخلاف الطبيعة فان تأثيرها يتوقف على ذلك كتأثير النار في الاحراق المتوقف على وجود المماسة وانتفاء البلل (قوله وهم) أي الطبائعيون (قوله انها تؤثر بقوة الخ) وقد وافق المعتزلة هؤلاء في تأثير قدرة العبد الحادثة في أفعاله الاختيارية فقالوا انه يخلق أفعال نفسه بقدرته التي خلقها الله فيه (قوله جعلها الله تعالى فيها) ظاهره يقتضي أنهم يعتقدون أن الله تعالى خلق القوة التي أثرت في تلك المسببات مع أنهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلا بل يعتقدون أن تلك القوة تؤثر بنفسها ويحتمل أنهم يقولون بذلك ويكون كفرهم لا بهذا الاعتقاد بل بغيره ولا يلزم من ذلك كفر عامة المؤمنين التابعين لهم (قوله وقد تبع الفيلسوف الخ) هذا يقتضي أن الطبائعي فيلسوفي مع أنه فيما تقدم قابل الفلاسفة بالطبائعيين الا أن يقال المراد بالفلاسفة فيما تقدم ما عدا الطبائعيين فصحت مقابلتهم بهم وان كانوا من جملتهم (قوله كثير من عامة المؤمنين) وهم المراد بالجهلة في كلام المصنف فان العامة يعتقدون أن الأسباب العادية تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر وليس المراد بهم المعتزلة لأنهم لم يقولوا بالتأثير بالقوة في الأسباب العادية كما هو فرض كلام الشارح بل في أفعال العبيد فقط فلم يوافقوا الفلاسفة في التأثير بالقوة في جميع الأشياء وأيضا لا يحسن التعبير عنهم بأنهم عامة ولا بأنهم جهلة ثم رأيت شيخنا العدوي قرر ذلك (قوله وما قارنها) أي من الاحتراق والشبع وغير ذلك من المسببات العادية (قوله كقصته مع ولده اسماعيل الخ) أي بناء على أن أباه أمر السكين على مذبحه والصحيح خلافه وأنه لم يحصل منه الا مجرد الهم على ذلك (قوله لزم أن يكون الله لا يقدر الخ) تقدم نظيره وأنه يقتضي أنهم يعتقدون أن الله خلق القوة وهي أثرت في المسببات وليس كذلك لأنهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلا على ما مر نعم عامة المؤمنين التابعين لهم في ذلك يعتقدون ذلك (قوله الذي يظهر فيه ان الشيخ الخ) تقتضي هذه العبارة أن الشارح لم يطلع على شرح المصنف هنا وهو بعيد فكان الأولى أن يجزم بذلك فان المصنف لم يتعرض له في شرحه قطعا لكنه سئل ما أردت بقولك عموما وعلى كل حال فأجاب بقوله أردت بقولي عموما في جميع الذوات وعلى كل حال في جميع الصفات وقوله أي سواء كان الخ ويحتمل عموما في الذات وعلى كل حال في الصفات كما تقدم عن المصنف أو عموما فيما كان سببا عاديا الوجود غيره كالطعام وعلى كل حال فيما ليس كذلك كالسموات والأرضين (قوله حالة وجوده وحالة عدمه) أي ان الممكن يحتاج اليه تعالى في الحالتين أما حالة عدمه فظاهر لاحتياجه اليه تعالى في ايجاده وأما حالة وجوده ففيه خلاف أشار له بقوله ولا يقال ان الممكن الخ وحاصله أنا ان قلنا ان العرض لا يبقى زمانين فاحتياج الموجودات اليه تعالى في امداد ذواتها بالأعراض التي لولا تعاقبها عليها لانعدمت ظاهر وان قلنا ببقائه وهو الراجح فكذلك تحتاج اليه في دوام وجودها بناء على المختار من أن منشأ احتياج الممكن كونه ممكنا أي مستويا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وهذا الوصف لا يفارقه لا في حالة الوجود ولا بعده بل في كل لحظة يحتاج اليه تعالى في ترجيح وجوده على عدمه وأما ان قلنا ان منشأ احتياجه كونه حادثا أي موجودا بعد عدم فلا يحتاج اليه في دوام وجوده لأن هذا الوصف وهو الوجود بعد عدم قد حصل ضرورة فلو احتاج بعد حصوله لزم تحصيل الحاصل (قوله تضمن قول) على حذف مضاف أي معنى قول والمراد بتضمن المعنى لما ذكر اشتماله عليه بحيث يفهم منه على

ماتقدم وليس المراد به دلالة التضمن وهى دلالة اللفظ على جزء معناه (قوله بالاستقراء) فيه أن التتبع هو الاستقراء فكان الأولى حذف قوله بالاستقراء الأن يقال انه متعلق بمحذوف والتقدير وتتبع كلامه المسمى أو المصور بالاستقراء يشهد الخ والتقدير الأول أولى لأن التتبع أوضح من الاستقراء وتصوير الاستقراء به يقتضى العكس (قوله كالعيان) بكسر العين أى المعاينة والمشاهدة لأنك قد شاهدت ماسبق أى أدركته تفصيلا فالمراد المعاينة والمشاهدة بالحس الباطنى لا الظاهرى (قوله وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيه) ظاهره أن الدخول فى مجرد القول أى اللفظ وليس كذلك بل فى معناه كما أشار له الشارح (قوله بسائر الانبياء) أى باقيهم أو جميعهم عليهم الصلاة والسلام والمراد بالايمان بهم التصديق بوجودهم وعصمتهم وأن الله تعالى أوحى اليهم الشرائع وأرسل من اختار منهم للخلق لهدايتهم واصلاح أمر معاشهم ومعادهم وأيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم (قوله والملائكة) المراد بالايمان بهم التصديق بأنهم عباد الله تعالى لا كما زعم المشركون من أنهم آلهة مكرمون ولا كما زعم اليهود من تنقيصهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وبأنهم سفراء الله تعالى أى الواسطة بينه وبين خلقه متصرفون فيهم على حسب ما يؤذن لهم صادقون فيما أخبروا به عن الله تعالى وأنهم بالغون من الكثرة الى حد لا يعلمه الا الله تعالى وبأنهم أجسام نورانية أى مخلوقة من نور غالبا والا فبعضهم يخلق من القطرات التى تقطر من جبريل بعد اغتساله من نهر تحت العرش ولا يأكلون ولا يشربون ولا يتناكحون ولا يتوالدون ولا ينامون ولا تكتب أعمالهم ولا يحاسبون ولا توزن أعمالهم ويحشرون مع الانس والجن ويشفعون فى عصاة بنى آدم ويراهم المؤمنون فى الجنة ويدخلونها ويتمتعون فيها ما شاء الله وقيل يكونون فيها كحالتهم فى الدنيا فلا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون بل يلهمون التسبيح والتقديس فيجدون فيه ما يجده أهل الجنة من اللذة لأنه لا يحتاج للذة المحسوسة الا من ركبت فيه الشهوة وهؤلاء لا شهوة لهم ومقتضى هذا أن الحور والولدان كذلك ويجوز الموت عليهم لكن لا يموت أحد منهم قبل النفخة الأولى بل بها الا حملة العرش والملائكة الأربعة فانهم يموتون بعدها ويحيون قبل النفخة الثانية وآخر من يموت ملك الموت وما ذكر من أنهم لا يعصون الله لا ينافى ما وقع من ابليس لأن الصحيح أنه من الجن لا من الملائكة ولا ما ينقل عن هاروت وماروت فان ذلك كذب نقله المؤرخون على الاسرائيليات أى كتب اليهود ولم يصح فى ذلك خبر كما قاله المفسرون قال المصنف فى شرح صغرى الصغرى وما يذكره كذبة المؤرخين من أنهما عوقبا ومسخا كله كذب وزور ولا يحل اعتقاده ولا سماعه بل الذى يجب اعتقاده أن تعليمهم السحر لم يكن لأجل العمل به بل للتحذير منه بتعريف حقيقته واتقاء شره كتعليم حقيقة الزنا وأنواع الربا وذلك لأن السحرة كثروا بسبب استراق الشياطين السمع وتعليمهم لهم فادعوا النبوة وظن الجهلة أن معجزات الأنبياء سحر فأنزلهما الله ليعلما الناس كيفية السحر ليظهر لهم الفرق بينه وبين المعجزة وقيل انهما كانا رجلين صالحين من بابل وسميا ملكين لصلاحهما ولهم قدرة على التشكلات الجميلة (قوله والكتب السماوية) أى بوجودها ونزولها على الرسل فى الألواح أو على لسان ملك وأن كل ما تضمنه حق وأنه كلامه تعالى والمراد بها ما يشمل الصحف المنزلة على ابراهيم وموسى وغيرهما سميت سماوية لنزولها من السماء أو لسموها أى رفعة قدرها (قوله واليوم الآخر) أى بوجوده وما يشتمل عليه من البعث والحساب والصراط والميزان وأخذ الصحف وتطايرها من خزانة تحت العرش ولا تخطئ عنق صاحبها واصطفاف الملائكة محدقين حول الخلائق ودنو الشمس من رءوسهم قدر ميل والجام العرق لهم وغير ذلك وأوله من النفخة الثانية وهى نفخة البعث وقيل من الحشر وقيل من الموت واختلفوا فى آخره فقيل آخره الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار وقيل لا نهاية لآخره ووصف بالآخر لأنه آخر أيام الدنيا وقيل لأنه لا ليل بعده (قوله بما دلت عليه معجزاته) اعترض بأن ما دلت عليه معجزاته هو نفس التصديق فيلزم كون الشئ سببا فى نفسه ورد بأن ما دلت عليه المعجزات هو الصدق الذى هو وصفه صلى

يستحيل ومايجوز (ش) لاخفاء فى صدق ماذكر وتتبع كلامه بالاستقراء يشهد له وليس الخبر كالعيان وقد تقدمت الاشارة الى هذا عند شرح قوله ويوجب له تعالى الوحدانية فانظره هناك (ص) وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيه الايمان بسائر الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام والكتب السماوية واليوم الآخر لأنه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك كله (ش) لاشك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فى أنه رسول الله بما دلت عليه معجزاته التى لا تحصى يستلزم التصديق بكل ما جاء به ومن جملة ما جاء به ما ذكره الشيخ وكذا غيره مما لا ينحصر

الله عليه وسلم وهو مغاير للتصديق الذي هو وصف الشخص المصدق هكذا قرره الشيخ في درسه وفيه أن السبب في الحقيقة في تصديقنا هو المعجزات لا الصدق الدال عليه وأجيب أيضا بأن تصديق سيدنا محمد من اضافة المصدر لمفعوله وفاعله ضمير الأمة فالذي دلت عليه المعجزة وهو تصديق الله له والمعنى أن تصديقنا السيدنا محمد في أنه رسول مسبب مادلت عليه المعجزات من تصديق الله تعالى له الخ وفيه مامر من أن السبب في تصديقنا هو المعجزات لا تصديق الله تعالى فالأولى الجواب بأن ما في قوله بما دلت عليه معجزاته مصدر يقو الضمير المجرور بعلى عائد على التصديق والمعنى لا شك أن تصديق نبينا بدلالة معجزاته أي بمعجزاته الدالة على التصديق فهو من اضافة الصفة للموصوف يستلزم الخ ولو حذف قوله بما دلت الخ وقال بمعجزاته لكان أولى (قوله كاحياء هذه الأبدان) أي من القبور وهو المسمى بالنشر ثم سوقها الى المحشر وهي المسمى بالحشر والمراد بالأبدان ما يشمل أبدان الانس والجن والملائكة و بقية الحيوانات واحياؤها يكون بنفخة الاحياء بعد اماتتهم بنفخة الصعق و بين النفختين أربعون عاما وذلك أنه بعد موت الخلائق أجمعين ينزل الله ماء كمني الرجال من تحت العرش يقال له الحيوان فتمطر السماء أربعين يوما حتى يكون الماء من فوق الناس قدر اثني عشر ذراعا ثم بأمر الله الأجساد فتنبت كنبات البقل حتى اذا تكاملت فكانت كما كانت يقول الله عز وجل ليحي جبريل وميكائيل واسرافيل فيأمر الله اسرافيل فيأخذ الصور وهو قرن من نور كهيئة البوق الذي يزمر به وقال أبو هريرة للنبي ﷺ كيف هو قال عظيم والذي نفسي بيده ان عظم دائرة فيه لكعرض السماء والأرض ثم يدعو الله الأرواح و يلقيها في الصور و يأمر اسرافيل بالنفخ فتخرج الأرواح مثل النحل في الخروج وهيئته لا في الصورة لأن روح كل شخص على صورته فتمشي في الأجساد مشي السم في اللديغ وأول من تنشق عنه الأرض نبينا محمد ﷺ (قوله والحوض) أي حوضه ﷺ وهو بحر على الأرض المبدلة وهي أرض بيضاء كالفضة متسع الجوانب حافتاه من الزبرجد وطوله لا يزيد على عرضه وهو مسيرة شهر من كل جهة وقيل شهران ماؤه أبرد من الثلج وأشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل وقيل له لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمارها وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء أي كيزانه المعدة له والاجوانبه لا تسع القدر المذكور من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبدا يصب فيه من الكوثر وترده هذه الأمة كلها ويطرد عنه الكفار منهم والمرتدون فلا يشربون منه أبدا وكذا الروافض والخوارج والمعتزلة والظلمة الجائرون والمعلن بالمعاصي المستخف بها لكن هؤلاء يطردون عقوبة لهم ثم يشربون قبل دخولهم النار على الصحيح فيكون شربهم حينئذ أمانا من أن تحرق النار أجوافهم أو أن يدركهم الجوع والعطش والصحيح أنه قبل الصراط والميزان كما قاله الجمهور لأن الناس يخرجون من قبورهم عطاشا فيردونه وأيضا لو كان بعد الصراط لما صح طرد أحد عنه الى النار فانه من جاوز الصراط لا رجوع له اليها أبدا وقال الغزالي رحمه الله غلط بعض السلف في قوله الحوض يورد بعد الصراط وقد يقال لا غلط لامكان حمله على قول بعضهم ان له ﷺ حوضين حوض قبل الصراط في الموقف وكذا احياض الأنبياء وهو الذي يطرد منه بعض العصاة وحوض بعده لا يطرد عنه أحد لأنه لا يصله الا من خلص من العذاب وكل منهما يسمى كوثرا والكوثر في كلام العرب الخير الكثير وصحح القرطبي هذا القول والذي صححه مشايخنا الأول قال السيوطي (فان قيل) اذا خلص الناس من الصراط قرب دخول الجنة فلم يحتج الى شرب منه (قلت) كلا بل هم محبوسون هناك لأجل المظالم فكان الشرب من موقف القصاص ولكل نبي حوض ترده أمته كما علمت خلافا لمن قال ان حوض صالح ضرع ناقته (قوله والشفاعة) أي شفاعته ﷺ غيره من الأنبياء والعلماء والصالحين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وشفاعاته ﷺ خمس أعظمها شفاعته المختصة به لاراحة الخلق ولو كفارا من طول الموقف ليعجل الله حسابهم وشفاعته في قوم استحقوا دخول النار فلا يدخلونها وشفاعته في قوم دخلوها فيخرجون منها وشفاعته في قوم دخلوا الجنة

كاحياء هذه الأبدان بأعيانها والحوض والشفاعة

للترقي في علو المنازل وشفاعته في دخول قوم الجنة بغير حساب وهذه مختصة به كالأولى وقيل شفاعاته ﷺ أكثر من عشر بن شفاعة (قوله والصراط) وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف فهو مثل الموسى كما ورد في بعض الأخبار يجوز عليه الأولون والآخرون من الأنبياء والملائكة وغيرهم ذاهبين الى الجنة لأن جهنم بين الموقف والجنة فأوله في الموقف وآخره على باب الجنة والصحيح أن الكفار يمرون عليه وقيل انهم لا يمرون على جميعه بل على بعضه ثم يسقطون في النار وطوله ثلاثة آلاف سنة ألف صعود وألف هبوط وألف استواء كما قاله مجاهد والضحاك وقال الفضيل بن عياض الصراط مسيرة خمس عشرة ألف سنة خمسة آلاف صعود وخمسة آلاف هبوط وخمسة آلاف استواء وقال سيدي محيي الدين بن العربي هو سبع قناطر مسيرة كل قنطرة ثلاثة آلاف عام ألف صعود وألف هبوط وألف استواء فيسئل العبد عن الايمان الكامل على القنطرة الأولى فان جاء به تاما جاز الى القنطرة الثانية فيسئل عن كمال الصلاة فان جاء بها تامة جاز الى القنطرة الثالثة فيسئل عن الزكاة فان جاء بها تامة جاز الى القنطرة الرابعة فيسئل عن الصيام فان جاء به تاما جاز الى الخامسة فيسئل عن الحج والعمرة فان جاء بهما تامين جاز الى السادسة فيسئل عن الطهر من الحدث فان جاء به تاما جاز الى السابعة فيسئل عن المظالم فان كان لم يظلم أحدا جاز الى الجنة وان كان قصر في واحدة من هذه الخصال حبس على عقبة منها ألف سنة حتى يقضي الله فيه بما يشاء هذا من جملة حديث رواه النقاش وذكر فيه أن مواقف القيامة خمسون موقفا كل موقف ألف سنة يقع السؤال في كل منها عن شيء خاص بذلك الموقف مذكور في ذلك الحديث وفي بعض الآثار أنه يسئل في الثالثة عن صوم رمضان وفي الرابعة عن الزكاة وجبريل في أوله وميكائيل في وسطه يسألان الناس عن عمرهم فيم أفنوه في طاعة الله أو في معصيته وعن شبابهم فيم أبلوه وعن علمهم ماذا عملوا به وعن مالهم من أين اكتسبوه وأين أنفقوه والملائكة صافون يمينا وشمالا يخطفونهم بالكلاليب وهي شهوات الدنيا تصور بصورة كلاليب مثل شوك السعدان كما ورد في الحديث والسعدان بفتح السين المهملة نبت ذو شوك ينبت ببعض الجسور تقول له العامة شارب عنتر والمحلاح أصله رطب ثم ييبس ويتصلب وأنكر بعضهم كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف بل يختلف باختلاف الناس فيتسع ويرق بحسب انتشار النور الحاصل من الأعمال وضيقه ومن هنا كان رقيقا في حق قوم وعريضا في حق آخرين فعرض صراط كل أحد بقدر اتساع نوره فلا يمشي أحد في نور أحد الا اذا أراد الله اظهار فضله لكن الصحيح الأول وقدرة الله صالحة لمرورهم عليه مع كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف ويتفاوتون في سرعة مرورهم وبطئه بحسب تفاوتهم في سرعة اعراض قلوبهم عن المحارم اذا خطرت عليها وبطئها فمن كان أسرع اعراضا عن معاصي الله تعالى كان أسرع مرورا في ذلك اليوم وعكسه بعكسه ومن توسط في ذلك كان سيره متوسطا وأول من يجوز عليه نبينا ﷺ وأمته فالسالمون من الذنوب يمرون كطرف العين وبعدهم الذين يمرون كالبرق الخاطف وبعدهم الذين يجوزون كالريح العاصف أي الشديد وبعدهم الذين يجوزون كالطير وبعدهم الذين يجوزون كالفرس السابق وبعدهم الذين يجوزون كأجود بقية البهائم ثم الذين يجوزون عدوا ومشيا ثم من يجوزه حبوا وهو الذي تطول عليه مسافة الصراط فيقول رب لم أبطأت بي فيقول لم أبطئ بك انما أبطأ بك عملك وروي اذا كان يوم القيامة يأتي قوم فيقفون على الصراط يبكون فيقال لهم جوزوا على الصراط فيقولون نخاف من النار فيقول جبريل كيف كنتم تمرون على البحر فيقولون بالسفن فيؤتى بمساجد كانوا يصلون فيها كالسفن فيركبونها ويمرون على الصراط (قوله والميزان) وهو على هيئة ميزان الدنيا له قصبة وعمود وكفتان كفة من نور للحسنات وكفة من ظلمة للسيئات كل واحدة منهما أوسع من طبقات السموات والأرض وكفة الحسنات عن يمين العرش مقابل الجنة وكفة السيئات عن يسار العرش مقابل النار يزن به جبريل على الصراط بعد الحساب وقيل قبل الصراط فيأخذ بعموده وينظر الى لسانه وميكائيل أمين عليه والثقيل ينزل الى أسفل والخفيف يرتفع كميزان

والصراط والميزان

الدنيا

الدنيا كما هو ظاهر الأحاديث واختلف العلماء هل هو ميزان واحد أو أكثر فقيل ثلاثة موازين الأول لوزن الإيمان وهو لا إله إلا الله مع غيره ليتميز المنافق من المؤمن فمن رجحت سيئاته بلا إله إلا الله فهو مخلد في النار ومن رجحت حسناته سيئاته فهو مخلد في الجنة وإن نفذ فيه الوعيد والثاني لوزن حسناته ومظالم العباد والثالث لوزن ما فضل من حسناته عن مظالم العباد وإن فضل شيء من حقوق الله تعالى النبي عليه وقال الحسن لكل واحد ميزان وقيل للمؤمن موازين بعدد خيراته فلصومه ميزان ولصلاته ميزان وهكذا وقيل لكل أمة ميزان والأصح أنه ميزان واحد لجميع الأمم ولجميع الأعمال وجمعه في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه الآية لتعظيم شأنه وتفخيمه أو لأن المراد به الموزون أي الأعمال أو أنه لما كان متسعا كل جزء من أجزائه بقدر ميزان منفرد جمع بهذا الاعتبار واختلف العلماء في الموزون فقيل يوزن العبد مع عمله وقيل يوزن الأعمال فتجسم الأعمال الصالحة في أجسام نورانية والسيئة في أجسام ظلمانية والصواب أن الموزون صحائف الأعمال كما يدل له قوله ﷺ يصاح برجل من أمتي على رءوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فيقول الله أتنكر من هذا شيئا أظلمتك كتبتي الحافظون فيقول لا يارب فيقول أفلك عذر أو حسنة فيقول لا يارب فيقول الله بلى إن لك عندنا حسنة وإنه لا ظلم عليك اليوم فيخرج له بطاقة بكسر الموحدة أي ورقة صغيرة وفي رواية كالأنملة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فيقول يارب ماهذه البطاقة مع هذه السجلات فيقول إنك لا تظلم فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فتطيش السجلات أي ترتفع وتثقل البطاقة ولا يثقل مع اسم الله شيء والمراد الشهادتان اللتان قالهما بعد الدخول في الإسلام أما اللتان دخل بهما في الإسلام فلا بد خلهما الوزن على الصحيح لأن الإيمان المدلول لهما له ضد يوضع في كفة أخرى لأن ضده الكفر والإيمان والكفر لا يجتمعان في شخص واحد ولهذا قال الله له بلى إن لك عندنا حسنة ولم يقل لك إيمانا وحديث البطاقة المذكور وارد في رجل مخصوص لا في جميع الناس (قوله ونحو ذلك) كسؤال الملكين منكر ونكير لكل من مات بالغا ولو كافرا الأنبياء والشهداء وكدخول الجنة والنار (قوله في كتب أهل السنة) احترز بذلك عن المعتزلة فإنهم نازعوا في أكثرها وقوفا منهم على العادات كما هو شأنهم لعدم تنوير الله تعالى بصائرهم (قوله ويؤخذ منه) أي من قولنا محمد رسول الله لأن ذلك دال على ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ويلزم من ذلك صدقه في كل ما جاء به من جملته أن الله تعالى أنبياء وأنهم صادقون في كل ما جاؤا به (قوله واستحالة الكذب) عطف لازم على ملزوم لأن من وجب صدقه استحال كذبه (وقوله وإلا) أي بأن لم يصدقوا بل كذبوا وإن شئت قلت وإلا بأن لم يستحل الكذب عليهم بأن كانوا كاذبين لم يكونوا رسلا أمناء لكن نفي رسالتهم وأمانتهم باطل لظهور الخوارق على أيديهم وإذا بطل اللازم الذي هو نفي رسالتهم وأمانتهم بطل ملزومه الذي هو كذبهم فثبت صدقهم وهو المطلوب والمناسب لما تقدم من أن الدليل على صدقهم هو المعجزة النازلة منزلة قوله صدق عبدي في كل ما يبلغ عني أن نقول وإلا لتخلف المدلول عن الدال (قوله العالم بالخفيات) فيه إشارة إلى بيان الملازمة في قوله وإلا أي بأن لم يصدقوا لم يكونوا رسلا لكن بضميمة مقدمتين أخريين وهما أن خبره تعالى على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة ولا شك أنه إذا كان عالما وخبره على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدقوا في كل ما بلغوه عني لزم أن يكونوا صادقين في الواقع لأن من علم أن من أرسله ليبلغ ما فيه رضاه مما أمره بتبليغه يكذب عليه لا يتخذه رسولا إذ العالم الذي خبره على وفق علمه لا يرسل إلا من يصدق عليه لا من يكذب عليه * والحاصل أن الملازمة لا تتم إلا بثلاث مقدمات كونه تعالى عالما بكل شيء وكون خبره على وفق علمه وتصديقهم بالمعجزة وإنما احتجنا لقولنا وكون خبره على وفق علمه لأنه لا يلزم من كونه عالما تصديقه لهم مع استحالة الكذب في خبره كما مر والخفيات غوامض الأمور ومشكلاتها ويلزم من علمه بها علمه بالجليات الظاهرات من باب أولى وكونها ظاهرة أو خفية إنما هو بالنسبة

ونحو ذلك مما هو مسطر في كتب أهل السنة (ص) ويؤخذ منه أيضا وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام واستحالة الكذب عليهم وإلا لم يكونوا رسلا أمناء لمولانا جل وعز العالم بالخفيات

لنا أما الله تعالى فكل الأمور ظاهرة له على حد سواء (قوله واستحالة فعل المنهيات) بالرفع عطفا على وجوب صدق الرسل ووجه أخذ ذلك أنه يلزم من ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ثبوت رسالتهم بمجيئه بذلك ويلزم من ثبوت رسالتهم استحالة ماذكر والمنهيات شاملة للكتمان وغيره كالمحرمات والمكروهات واذا استحال ذلك لزم منه وجوب الأمانة والتبليغ وتقدم التصريح بوجوب الصدق وباستحالة ضده فقد أخذ من كلامه ما يجب وما يستحيل فى حق الرسل وسيأتى ما يجوز عليهم (قوله وسكوتهم) هو المسمى بالتقرير أى اذا سكتوا عن فعل أحد شيئا أو تركه كان جائزا لأنهم لا يقرون أحدا على باطل بالاجماع سواء رأوه أو لم يروه ولكن بلغهم لأن من خصائص الأنبيا تغيير المنكر مطلقا بخلاف غيرهم فانه اذا خشى على نفسه سقط عنه وجوب التغيير (قوله فيلزم أن لا يكون فى جميعها مخالفة) كأنه قال فيلزم استحالة فعل المنهيات والا لكانت طاعة مأمورا بها وهو باطل لقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فاللازم لارسالهم للتعليم عدم وجود المخالفة وهو معنى استحالة فعل المنهيات وقد يقال لا يلزم ذلك اذ يمكن أن يرسلهم للتعليم بالأقوال والأفعال والسكوت ويقع فى بعضها المخالفة والجواب أن ذلك لازم بمعونة أن الله تعالى عالم بالأمور كلها خفيها وجليها وقد أرسلهم للاقتداء بهم فلو علم منهم مخالفة لم يرسلهم للاقتداء بهم والا لكان تعالى آمرا بالاقتداء بهم فى تلك المخالفة وهو باطل لما تقدم فقوله فيلزم الخ تفريع على محذوف تقديره وقد أمرنا الله تعالى بالاقتداء بهم فيلزم الخ (قوله الذى اختارهم) أى فضلهم وشرفهم وآمنهم بالمد أى ائتمنهم على سر وحيه أى وحيه السر أى الخفى فهو من اضافة الصفة للموصوف ويحتمل أن الاضافة للبيان أى وحى هو سره والمراد بالوحى الموحى به وهو الأحكام التى جاءت بها الرسل ولا شك أنها كانت خفية ولا تظهر الا على ألسنة الرسل والوحى لغة الاعلام فى خفاء ويطلق على الأمر نحو واذ أوحيت الى الحواريين والتسخير نحو وأوحى ربك الى النحل أى سخرها لاتخاذها من الجبال بيوتا الآية وقال بعضهم ألهمها معناه هداها لذلك والا فالالهام حقيقة لا يكون الا للعاقل والاشارة نحو فأوحى اليهم أن سبحوا بكرة وعشيا وقد يطلق على الموحى به من الأحكام اطلاقا للمصدر على اسم المفعول نحو ان هو الا وحى يوحى وهو المراد هنا كما مر وشرعا اعلام الله تعالى نبيه بما شاء بكتاب أو بارسال ملك أو بمنام أو الهام أو بلا واسطة كما وقع لنبينا ﷺ ليلة الاسراء من فرض الصلاة بلا واسطة (قوله لا شك أن اضافة الرسول الخ) شروع فى بيان الملازمة فى قول المصنف والا لم يكونوا رسلا الخ وقوله كما اختار اخوانه مأخوذ بطريق اللزوم كما تقدم وانما نظر بهم لأنهم سبقوه عليه الصلاة والسلام فى الوجود الخارجى وتقررت رسالتهم عند الخلق فلا يرد ما يقال ان مقتضى التشبيه بهم أنهم أعظم منه عليه الصلاة والسلام والاخوان جمع أخ بمعنى المشارك فى الوصف وكذا اذا كان بمعنى الصاحب يجمع على ذلك بخلاف الأخ من النسب فانه يجمع على اخوة (قوله محيط) أى تفصيلا بما لا نهاية له أى لا آخر له فى نفس الأمر ولا تنافى بين علمها تفصيلا وعدم تناهيها وما يتراءى من التنافى بينهما فانه بحسب عقولنا لا بحسب علمه تعالى (قوله فيلزم الخ) فيه أنه غير مطابق لكلام المصنف من وجهين الأول ان الدليل فى كلام المصنف على وجوب صدقهم هو انتفاء الرسالة لو لم يكونوا كذلك والشارح جعل الدليل عليه تصديقه تعالى لهم بالمعجزة مع أن ذلك من جملة دليل الملازمة فى الشرطية كما تقدم الثانى أن المصنف لم يدرج وجوب الأمانة مع وجوب الصدق فى الدليل بل أفردوجوبه بدليل ثم استدل على وجوب الأمانة والتبليغ اللازمتين لاستحالة فعل المنهيات بدليل آخر وأيضا فتصديق الله تعالى لهم بالمعجزة الذى هو الدليل العقلى على مامر انما يدل على صدقهم أى حفظهم من الكذب وأما الأمانة فدليلها شرعى وهو أنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه الى آخر ما تقدم الا أن يقال مراد الشارح أمانة مخصوصة وهى الأمانة فى الخبر فترجع الى الصدق وأما مطلق الأمانة فدليلها شرعى كما مر ولو قال واذا كان علمه تعالى محيطا وخبره على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة لزم صدقهم واستحالة الكذب عليهم والا لم يكونوا رسلا الى آخر ما مر لكان أولى (قوله فيستحيل أن يكونوا الخ)

واستحالة فعل المنهيات كلها لأنهم أرسلوا ليعلموا الخلق بأقوالهم وأفعالهم وسكوتهم فيلزم أن لا يكون فى جميعها مخالفة لأمر مولانا جل وعز الذى اختارهم على جميع الخلق وآمنهم على سر وحيه

(ش) لا شك أن اضافة الرسول الى الله عز وجل تقتضى أنه جل وعز اختاره للرسالة كما اختار اخوانه المرسلين لذلك وقد علمت أن علمه محيط بما لا نهاية له والجهل وما فى معناه مستحيل عليه تعالى فيلزم أن تصديقه تعالى لهم مطابق لما فى علمه تعالى منهم من الصدق والأمانة فيستحيل أن يكونوا فى نفس الأمر على خلاف ما علم الله تعالى منهم

وقد أمر الله تعالى بالاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام أي بأقوالهم وأفعالهم فيلزم (١٣١) أن يكون جميعها على وفق ما يرضاه مولانا جل وعز وهو المطلوب فلا تقع منهم مخالفة أصلا وقد زاد الشيخ هنا السكوت ومعناه أن الرسول ﷺ اذا فعل أحد من الناس فعلا وعلمه وسكت عنه ولم ينكر على الفاعل فيستدل بسكوته على أنه جائز لنا أن نفعله ان كان من جنس العبادة فمطلوب وان كان من جنس العادة فمباح (ص) و يؤخذ منه جواز الأعراض البشرية عليهم عليهم الصلاة والسلام اذ ذاك لا يقدح في رسالتهم وعلو منزلتهم عند الله تعالى بل ذلك مما يزيد فيها فقد بان لك تضمن كلمتي الشهادة مع قلة حروفها لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان في حقه تعالى و في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام (ش) لا شك أن عجز الكلمة المشرفة انما أثبت لمولانا وسيدنا محمد ﷺ الرسالة و في معناه كما تقدم اثبات الرسالة لاخوانه المرسلين فلا يمتنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام الا ما يقدح في رتبة الرسالة ولا خفاء ان تلك الأعراض البشرية من الأمراض ونحوها لا تخل بشيء من مراتب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بل هي مما يزيد فيها باعتبار تعظيم أجرهم من جهة ما يقارنها من طاعة الصبر وغيره وقوله فقد اتضح

أي اذا كان تصديقه تعالى لهم مطابقا لما في علمه تعالى من صدقهم وأمانتهم يستحيل أن يكونوا في نفس الأمر على خلاف ما في علم الله تعالى (قوله وقد أمر الله تعالى الخ) شروع في قوله استحالة فعل المنهيات (قوله فيلزم أن يكون جميعها على وفق ما يرضاه) أي بمعونة ما قدمه من أن علمه تعالى محيط بما لا نهاية له فلو علم أن فيها ما لا يرضاه تعالى لكان آمرا بالاقتداء بهم فيه فاندفع ما يرد من أن ذلك ليس بلازم اذ يمكن أن يأمر بالاقتداء بهم وتقع منهم مخالفة (قوله وقد زاد الشيخ هنا) أي على ما ذكره سابقا في برهان الأمانة حيث قال فيه لأن الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم وقوله ومعناه أي معنى الاقتداء بهم فيه وقوله اذا فعل أحد من الناس أي ولو غير مكلف لأن الباطل قبيح شرعا وان صدر من غير مكلف ولا يجوز تمكينه منه وان لم يأثم به ولأن السكوت عليه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه والمراد بالفعل ما يشمل القول كقول ابن عمر رضي الله عنه بحضرته ﷺ أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال بكسر الطاء فأقره ﷺ عليه فينسب هذا الحديث له ﷺ (قوله وسكت عنه) أي ولو كان المصطفى غير مستبشر أي مسرور وقوله ولم ينكر على الفاعل أي ولو كان الفاعل ممن يغريه الانكار على الصحيح الا اذا كان كافرا علم معاندته له ﷺ وأنه لا ينفع فيه الانكار والحال لا يحتمل النسخ فلا يدل سكوته على جوازه قولا واحدا وقوله فيستدل بسكوته على جوازه أي لأنه ﷺ لا يقر أحدا على باطل وقوله فمباح أي فيدل سكوته على عدم الكراهة وخلاف الأولى (قوله ويؤخذ منه) أي من قولنا محمد رسول الله (قوله اذ ذاك) اذ تعليلية وفي بعض النسخ لأن ذلك لا يقدح أي لا ينقص ولا يطعن في رسالتهم وكل ما لا يقدح فيها فهو جائز في حقهم والمراد بالجواز الجواز الوقوعي بدليل قوله بل ذلك مما يزيد فيها فان الذي يزيد فيها هو الوقوع بالفعل لا مجرد الجواز ولا بد من تقدير مضاف في قوله بل ذلك أي بعضه لأن الأكل والنكاح مثلا لا يزيد فيها ولما كان عدم القدح لا يقتضي زيادة المراتب أتى بالاضراب المذكور والضمير في فيها لعلو منزلتهم وأنثه لاكتسابه التأنيث من المضاف اليه (قوله فقد بان) الفاء في جواب شرط مقدر أي اذا فهمت ما سبق من قوله أما استغناؤه الى هنا فقد بان الخ وقوله تضمن أي دلالة أو افهام وليس المراد دلالة التضمن لما مر أن دلالة كلمتي الشهادة على ذلك بطريق الالتزام لا التضمن (قوله كلمتي الشهادة) وهي لا اله الا الله محمد رسول الله وسماها كلمتين مع أن لا اله الا الله أربع كلمات ومحمد رسول الله ثلاث كلمات مجازا من اطلاق الجزء وارادة الكل وأعاد عليهما ضمير المفرد في قوله مع قلة حروفها لتأويلهما بالكلمة الواحدة باعتبار كون الايمان لا يحصل الا بمجموعهما اذ لا بد منهما في الخروج من الكفر ولا تكفي احداهما دون الأخرى فصارتا كالكلمة الواحدة بهذا الاعتبار (قوله أن عجز) أي آخر الكلمة وهو محمد رسول الله وتقدم أن اطلاق الكلمة على ذلك مجاز (قوله من طاعة الصبر) الاضافة بيانية أي طاعة هي الصبر وهو لغة الحبس وهو تحمل المشاق وشرعا حبس النفس على العبادات ومشاقها أو المصائب وحرارتها أو المنهيات والشهوات ولذاتها فهو ثلاثة أقسام صبر على المصيبة وصبر على الطاعة وصبر عن المعصية والشهوة قال الضحاك من مر في سوق فرأى ما يشتهيه ولا يقدر عليه فصبر واحتسب كان خيرا له من ألف دينار ينفقها كلها في سبيل الله وقال أبو سليمان الداراني تنفس فقير دون شهوة لا يقدر عليها أفضل من عبادة غني ألف عام واختلف هل الثواب على المصائب أو على الصبر عليها فذهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام في طائفة الى الثاني لأن الثواب انما يكون على فعل العبد والمصائب لا صنع له فيها وذهب الجمهور الى الأول لقوله تعالى ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب الى قوله الا كتب لهم به عمل صالح ولخبر مسلم عن عائشة مرفوعا ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها الا كتب الله له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة وهذا هو المعتمد (قوله وغيره) أي غير

العجز كالنسلي بهم والتشريع والرفق بضعفة العقول الذين يشاهدون مايجريه الله تعالى على أيديهم من الخوارق فانهم بما اعتقدوا فيهم أنهم آلهة فاذا شاهدوا حصول الأعراض البشرية لهم كالمرض علموا أنهم عبيد الله ولو كانوا آلهة وكانت هذه الخوارق من قواهم لدفعوا عن أنفسهم ماهو أسهل منها فتعين أنها ليست منهم بل الله تعالى خلقها دليلا على صدقهم (قوله وشواهده) أى أدلته معه وهى المتقدمة فى كلام المصنف حيث قال فى بيان كل عقيدة ولزم كذا ونحوه ويحتمل أن هذا كناية عن كونه ظاهرا لايحتاج الى دليل (قوله وقد صرح الشيخ أيضا بالصفات الثلاث) فيه نظر لأنه لم يصرح الا بالصدق ولم يصرح بوجوب الأمانة والتبليغ وانما صرح بضدهما وهو فعل المنهيات فيؤخذان منه بطريق التلازم كما مر ولعل المصنف انما فعل ذلك لأنه لما كان مدار الرسالة على الاخبار عن الله تعالى احتاج الى ذكر مايعرض للخبر وهو الصدق والكذب بالمطابقة ولم يكتف فى ذلك بدلالة الالتزام للاحتياط واكتفى بذكر استحالة ضد الأمانة والتبليغ لمناسبة عطف المستحيل على المستحيل ولأن اللفظ الذى ذكره يشمل مستحيلين وهما الخيانة والكتمان ويدل على واجبين بانفرادهما (قوله ولعلها) أى كلمة الشهادة والمراد بها الجلتان معا فالضمير عائد على لااله الا الله محمد رسول الله بتأويل ذلك بالكلمة من باب تسمية الكل باسم جزئه وانما أفردهنا بالتأويل المذكور نظرا الى أن الترجمة عما فى القلب هو المجموع اذ لايحصل الايمان الا بمجموعهما ولاينتفع فيه بأحداهما دون الأخرى فصارتا بهذا الاعتبار كالكلمة الواحدة وثنى فيما تقدم نظرا الى انفراد كل جملة عن الأخرى فى الدلالة على العقائد وانما لم يجزم بل أتى بلعل التى للترجي والتردد تأدبا مع البارى تعالى بعدم دعوى الغيب ومع النبى ﷺ اذ لايحاط بأسرار كلماته فيجوز أن يكون السر فى اختيار كونها ترجمة لشئ آخر غير ماذكره أوما ذكره وغيره معا والمعنى وأرجو وأظن وأستظهر أن جعلها ترجمة أى دليلا على مافى القلب لهذين الأمرين الاختصار أى قلة اللفظ والاشتمال على ماذكر فلعل للترجي أو للتردد والشك ومحل الترجي والتردد هو العلة كما علمت (قوله جعلها الشرع) أى صاحب الشرع أو الشارع وانما احتجنا لذلك لأن الشرع هو الأحكام الشرعية وليست بجاعلة وقوله من الاسلام بيان لما وجعله الاسلام فى القلب يقتضى أنه اسم للتصديق القلبي فيكون مرادفا للايمان فكل منهما اسم للتصديق أى الاذعان لجميع ماجاء به ﷺ وعلم من الدين ضرورة فالاسلام لغة الاستسلام والانقياد والخضوع بالقلب أو اللسان أو الجوارح وشرعا قبول القلب واذعانه بما جاء به النبى ﷺ وانقياده اليه والايمان لغة التصديق بالقلب أو بغيره وشرعا تصديق القلب أى قبوله واذعانه لما علم من دين النبى ﷺ وانقياده اليه وهذا الذى اختاره من أنهما مترادفان شرعا قول ضعيف والمعتمد تغايرهما وكل منهما قسمان منج عند الله وعند الناس ومنج عند الناس فقط فالاسلام المنجى عند الله وعند الناس هو الامتثال الظاهرى المصاحب للاذعان الباطنى الذى هو حديث النفس المعبر عنه بالايمان والاسلام المنجى عند الناس فقط هو الامتثال الظاهرى فقط بأن يتراءى منه أنه مسلم كأن ينطق بالشهادتين و يأتى بالأعمال الظاهرة من صلاة وغيرها و يدخل المساجد ومجالس المسلمين ويتزيا بزيهم كأن يلبس عمامة بيضاء مع كونه ليس مصدقا فى الباطن والى هذا يشير قوله ﷺ الاسلام أن تشهد أن لااله الا الله الحديث والايمان المنجى عند الله وعند الناس هو تصديق القلب أى اذعانه وقبوله المصاحب للامتثال الظاهرى والمنجى عند الله فقط هو تصديق القلب واذعانه من غير أن يصاحبه امتثال ظاهرى كنطق بالشهادتين وصلاة ونحوها لكن كان بحيث لوطلب منه ذلك لم يأب والاسلام والايمان بالمعنى الأول لكل متلازمان شرعا فلا يتحقق أحدهما بدون الآخر وأما قوله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فالمراد بالاسلام فى ذلك الانقياد الظاهرى الذى لم يصاحبه اذعان باطنى أى لم تؤمنوا باطنا ولكن قولوا انقدنا ظاهرا (قوله ولم يقبل من أحد الايمان) ببناء يقبل للفاعل وفاعله ضمير يعود على الشرع والايمان منصوب على

الى آخره ظاهر وشواهده معه وقد صرح الشيخ أيضا بالصفات الثلاث الواجبة فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام و يعلم من الواجبات استحالة أضدادها والجائز فى حق الرسل صرح به أيضا (ص) ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ماذكرناه جعلها الشرع ترجمة على مافى القلب من الاسلام ولم يقبل من أحد الايمان الابها

(ش) أى لعل السر الالهى

المفعولية ويحتمل بناؤه للمفعول والايمان بالرفع نائب فاعل وقوله الا بها اعلم أن النطق بالشهادتين قيل انه شرط لاجراء الأحكام الدنيوية فقط فهو شرط كمال فى الايمان على التحقيق فمن أذعن بقلبه ولم ينطق بلسانه لا لعناد بل اتفق له ذلك وكان بحيث لو طلب منه ذلك لم يمتنع فهو مؤمن ناج من الخلود فى النار لكن لا تجرى عليه الأحكام الدنيوية كدفنه فى مقابر المسلمين والصلاة على جنازته وقيل انه شرط فى صحة الايمان وقيل شطر أى جزء من حقيقة الايمان لأن الايمان قول وعمل والفرق بين هذين القولين أنه على الأول خارج عن حقيقة الايمان وعلى الثانى جزء منها وان كان لا يحصل الايمان الا به على كل منهما والصحيح أنه لا بد من القدرة على كل من القولين أما مع العجز فليس شرطا ولا شطرا خلافا لما يفيده كلام المصنف فى شرحه من أن القائل بالشرطية لا يشترط ذلك اذا علمت هذا فيحتمل تخريج كلام المصنف على الأول فيكون معناه ولم يقبل من أحد الايمان أى دعوى الايمان الا بها أى لا بغيرها كسبحان الله والله أكبر فاذا ادعى شخص الايمان ولم ينطق بها لم يقبل منه ذلك عند الناس لأنها شرط لاجراء الاحكام الدنيوية كما تقدم ويحتمل تخريجه على القولين الأخيرين والمعنى ولم يقبل من أحد أى لا يقبل الله من أحد الايمان فى الآخرة الا بها أى بالتلفظ بها لا بغيرها مما مر لكونها شرطا فى صحته أو جزأ منه وعليهما فلا بد فى صحة الايمان من النفى والاثبات ولا يكفى الله واحد ومحمد رسول والصحيح الأول وهو أنها شرط كمال وعليه فقيل يشترط النفى والاثبات والترتيب والاتيان بأشهد وغير ذلك من بقية الشروط الآتية فلا يكفى الله واحد ومحمد رسول مثلا وهو قول الأكثر وظاهر كلام المصنف وعليه الشافعية وحينئذ فقوله الا بها أى لا بغيرها ولا بها غير مستجمعة للشروط وقيل لا يشترط ذلك بل المدار على ما يدل على الاقرار لله بالوحدانية ولمحمد بالرسالة بشرط عدم اعتقاد مكفر كزعم عدم عموم رسالته ﷺ بل هى خصوص العرب وعدم فعل أو قول مكفر وهو المعتمد عند المالكية ويمكن تخريج كلام المصنف عليه فيكون معنى قوله الا بها أى بما يفيد مدلولها كالله واحد ومحمد رسول وان لم يستجمع الشروط لا بغيرها مما لا يفيد ذلك أو المراد الا بالتلفظ بها بحيث لا يكتفى بالايمان القلبى بل لا بد من التلفظ مع القدرة سواء كان بهذه الصيغة أو غيرها * واعلم أن الخلاف المذكور انما هو فى الكافر أما أولاد المؤمنين فمؤمن اتفاقا من غير نطق بالشهادتين كالذى له عذر فى عدم النطق بهما ويستحب نطقه بهما ولا يجب الا فى كل صلاة خلافا لقول مالك تجب فى العمر مرة واحدة كالحمد والصلاة والسلام على سيدنا محمد والاستغفار للصحابة والدعاء للوالدين وينوى بذلك الوجوب عند الاتيان به وما زاد عن المرة فمستحب (قوله فى اختيار هذه الكلمة المشرفة فى قبول الايمان الخ) اقتصر الشارح على الشق الثانى وهو قوله ولم يقبل من أحد الايمان الخ لكون الأول وهو جعلها ترجمة يرجع اليه (قوله دون غيرها مما يدل الخ) سواء كان ذلك الغير من الألفاظ كالله واحد ومحمد رسول أو من أفعال الجوارح كالصلاة والصيام فلا بد فى صحة اسلام الكافر والمرتد من لفظ أشهد بأن يقول أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ولو بالعجمية وان أحسن العربية فلو أبدل لفظا بآخر كأن أتى بأعلم بدل أشهد أو أسقط لفظ أشهد بأن قال لا اله الا الله محمد رسول الله لم يكف لأن الشارع تعبدنا بلفظ أشهد فى أداء الشهادة ومحل اشتراط أشهد فى الثانية اذا لم يأت بالواو فان أتى بها بأن قال وأن محمدا رسول الله كفى كما قاله الزيادى من الشافعية وتبعه الشبراملسى وهذا بخلاف تشهد الصلاة فانه لا بد فيه من ذكر الواو بين الشهادتين ولا يشترط لفظ أشهد الثانية بل الجمع بينها وبين الواو من الأكمل وانما لم يسن الاتيان بالواو فى الأذان لأنه يطلب فيه افراد كل كلمة بنفس وذلك يناسب ترك العاطف ولا بد أن يعرف معناهما ولو اجمالا بأن يعرف أن الله واحد ومحمدا رسول وان لم يعرف أن ذلك معناهما فلو لقن أعجمى الشهادتين بالعربية فتلفظ بهما وهو لا يعرف معناهما لم يحكم باسلامه وأن يرتب فلو عكس فى الشهادتين لم يصح على المعتمد وأن يوالى بينهما بأن لا يطول الفصل بين الكلمتين فلو تراخت الثانية عن الأولى مدة طويلة لم يصح اسلامه على المعتمد أيضا والبلوغ والعقل فلا يصح

فى اختيار هذه الكلمة المشرفة فى قبول الايمان بها دون غيرها مما يدل على ثبوت الوحدانية له تعالى والرسالة لرسوله صلى الله عليه وسلم

أنها اشتملت على أمرين عظيمين اختصار حروفها والاشتمال على جميع معانى عقائد التوحيد وذلك من جلة ماخص به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكلم الجوامع التى لاتحصى معانيها بل هى بحسب مايفتح الله تعالى لعبده منها ولا يصعب حفظها لقلة حروفها ولم يقبل من أحد الايمان الابها لأنه اذا نطق بها وفى بجميع مااشترط فى الايمان من العقائد

اسلام الصبى والمجنون الا تبعا لكن اذا وصف الصبى الاسلام نزع ندبا من أهله الكفار لئلا يفتنوه فيتلطف بهم حتى يؤخذ منهم فان أبواتركه عندهم خلافا لأبى حنيفة فى قوله بصحة اسلامه وأن لا يظهر منه ماينافى الانقياد فلا يصح اسلام الساجد لصنم فى حال سجوده والاختيار فلا يصح اسلام المكره الا اذا كان حربيا أو مرتدا لأن اكراههما بحق والتنجيز فلا يصح الاسلام المعلق والاقرار بما أنكره أو الرجوع عما استباحه مع النطق بالشهادتين ان كان كفره بجحد فرض مثلا أو استباحة محرم وان كان عيسويا فلابد أن يقول وأن محمدا رسول الله أرسل الى سائر الخلق ومادرج عليه الشارح من أنه لا يكفى غير الكلمة المشرفة فى الدخول فى الاسلام قول ضعيف عند المالكية كما تقدم التنبيه عليه ويعزى لابن عرفة واعتمده مر من الشافعية وذهب ابن حجر والحنفية وبقية المالكية الى الاكتفاء بكل صيغة دلت على الدخول فى الاسلام كآمنت أو أومن بالله ان لم يرد به الوعد أو أسلمت لله أو الله خالقى أو ربى احتياطا للعصمة المتشوف لها الشارع (قوله أنها اشتملت على أمرين عظيمين) أى لعلة اشتمالها على مجموع الأمرين لا كل واحد منهما على انفراده لعدم صحة ذلك بالنسبة للاختصار (قوله اختصار حروفها) فانها من غير أشهد أربعة وعشرون حرفا وحكمة هذا العدد أن الليل والنهار أربع وعشرون ساعة فكل حرف يكفر ذنوب ساعة وكانت حروفها كلها جوفية وليس فيها حرف من الحروف الشفوية للاشارة الى أنه ينبغى الاتيان بها من خالص الجوف وهو القلب لا من الشفتين فقط ولم يكن فيها حرف معجم بل كلها مجردة عن النقط اشارة الى أنه ينبغى لمن نطق بها أن يتجرد عن كل ماسواه تعالى قال الفخر الرازى وانما كانت سبع كلمات لأن المعصية لاتكون الا من الاعضاء السبعة الأذنان والعينان واللسان واليدان والبطن والفرج والرجلان وأبواب جهنم سبعة فكل كلمة منها تكفر معصية عضو وتسد بابا من أبواب جهنم بفضل الله وبرحمته على قائلها (قوله معانى عقائد) الاضافة للبيان والعقائد بمعنى المعتقدات (قوله وذلك) أى هذه الكلمة وقوله من جلة ماخص به الباء داخلة على المقصور عليه أى أنه ﷺ مقصور على جوامع الكلم ويصح أن تكون داخلة على المقصور أى جوامع الكلم مقصورة عليه ﷺ (فان قلت) هذه الكلمة ليست من خصائصه ﷺ لأن الأنبياء كانوا يقولونها كما يدل له حديث أفضل ماقلته أنا والنبيون من قبلى لااله الا الله (قلت) الخصوصية بالنظر لمجموع الكلم الجوامع فالمختص به ﷺ اتيانه بكلم جوامع ولااله الا الله من جلة ذلك وان لم تكن على حدتها خاصة به ﷺ وقوله من الكلم الجوامع بيان لما والجوامع جمع جامع وهو قليل اللفظ كثير المعنى فقوله التى لاتحصى معانيها صفة كاشفة وقوله ولا يصعب عطف عليه لتمام بيان معنى الجوامع فانها كثيرة المعنى قليلة الألفاظ كما مر ومحل البيان قوله لقلة حروفها أما عدم الصعوبة فهو فائدة زائدة على ذلك لازمة وظاهر كلام الشارح أن هذين الأمرين ليسا خاصين بلااله الا الله بل هما صفتان لكل كلمة جامعة لكن عطف قوله ولا يقبل من أحد الايمان عليهما يقتضى أنها أوصاف للااله الا الله وليس كذلك فلو أسقطه لكان أولى وقوله بل هى أى المعانى بحسب أى بقدر مايفتح الله لعبده أى مايفهمه أى أن كل واحد يفهم منها بقدر ماقدر له من الفهم قال ابن عطاء الله لو عبر العلماء بالله أبد الآباد عن أسرار كلمة واحدة من كلامه ﷺ لم يحيطوا بها علما ولم يقدروها فهما قال بعضهم عملت بحديث من حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه سبعين عاما وما فرغت منه (فان قلت) فى هذه الأمة من أعطى جوامع الكلم كقولهم المشقة تجلب التيسير فانه يدخل فى ذلك جميع رخص الشرع كالقصر والفطر ومسح الخف ثلاثا وغير ذلك مما يبيحه السفر وكالفطر والتيمم وترك القيام فى الفرض والتخلف عن الجمعة والجماعة مع حصول الفضيلة والاستنابة فى الحج والتداوى بالنجاسة واباحة نظر الطبيب للعورة وغير ذلك مما يبيحه المرض (قلت) أجاب شيخنا الحفنى بأن ماأعطى لهذه الامة انما هو من بركة نبيها ﷺ فكأنه تكلم به فهو ﷺ مخصوص من بين الأنبياء وأممهم بجوامع الكلم فلم يتكلم بها نبى ولا

امته

أمته بخلاف هذه الأمة فانها أعطيت جوامع الكلم ببركة نبيها ﷺ (قوله بخلاف غيرها) ظاهره أن غيرها لا يوفي بجميع العقائد وليس كذلك فان قولك الله واحد ومحمد رسول مثلا موف بذلك لأن معناه أنه واحد في ذاته وصفاته وأفعاله فوحدة الذات تنفي الكم المتصل والمنفصل فيها ووحدة الصفات تنفي ذلك وتقتضي ثبوت جميع الصفات الواجبة له تعالى ويلزم من ثبوتها استحالة أضدادها الا أن يقال مراده أن غيرها لا يوفي بجميع العقائد توفية ظاهرة بخلاف لا اله الا الله فانها موفية بذلك توفية ظاهرة باعتبار معناها المتقدم (قوله فعلى العاقل) الفاء واقعة في جواب شرط مقدر كما أشار له الشارح ويصح أن تكون للتفريع على ما قبله وعلى ليست للوجوب للاتفاق على عدم وجوب الاكثار منها وانما تجب عند الاسلام وفي الصلاة وعند مالك في العمر مرة واحدة وانما هي للتحضيض أي التهييج للسنة وهي الاكثار من ذكرها وأل في العاقل للاستغراق أي يسن لمن جرى على طريق العقلاء من الاقبال على المنافع وترك المضار أن يكثر من ذكرها وأقل الاكثار عند الفقهاء ثلثمائة مرة كل يوم وليلة وعند الصوفية اثنا عشر ألفا والمراد هنا استغراق الأوقات والأحوال كما سيأتي في الشارح والأفضل ترك المد لمن كان منتقلا من الكفر الى الايمان ليحصل انتقاله فورا بخلاف المؤمن فان الأفضل له مدها ليستحضر في ذهنه المعبودات الباطلة وينفيها الا أن يأمره شيخه بطريقة فيتبعها وقد ورد أن من قال لا اله الا الله ومدها هدمت له أربعة آلاف ذنب من الكبائر قالوا يا رسول الله فان لم يكن له شيء من الكبائر قال يغفر لأهله وجيرانه رواه ابن النجار عن أنس وبين مشايخنا المد المذكور بعد المنفصل في لا اله بقدر سبع ألفات وذلك أربع عشرة حركة بالاصبع لأن كل ألف حركتان وبمد الله بقدر ثلاث ألفات ولا يفصل بين المدين بأن يأتي بكل مد في نفس وقال شيخنا العدوي المراد المد الطبيعي وهو خلاف ما هو منقول عن مشايخ الطرق العارفين (قوله مستحضرا) حال من فاعل يكثر أي ملاحظا ذلك بقلبه ولو اجمالا بأن يستحضر أن معناها لا معبود بحق الا الله ولا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقرا اليه كل ما عداه الا الله وهذا أدب من آداب الذكر المقررة في محلها فهو ليس شرطا في حصول ثوابه لأن الذكر القولي موضوع للعبادة نعم يشترط أن لا يقصد به غيره والا فلا ثواب له كأن قال سبحان الله بقصد التعجب قال ابن عطاء الله السكندري لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه فان غفلتك مع وجود ذكره فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة الى ذكر مع وجود يقظة الى ذكر مع وجود حضور ومن ذكر مع وجود حضور الى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكور وما ذلك على الله بعزيز (قوله حتى تمتزج) سيأتي ما فيه وقوله ان شاء الله تعالى فيه اشارة الى أن حصول ما ذكر انما هو بارادة الله تعالى لأن اكثار الذكر ليس الا سببا عاديا لما ذكر وقد يتخلف عنه مسببه لعدم خلق الله له فهو المعطي المانع والمطلوب من العبد انما هو القيام بما خلق له وهو العبادة ويسلم الأمور لسيده متكلا على قسمته في أرزاق الأرواح كما يتكل عليه في أرزاق الأبدان (قوله ما لا يدخل تحت حصر) أي عد معلوم وحصر الشيء نهايته (قوله وبالله) خبر مقدم والتوفيق مبتدأ مؤخر وقدم الخبر لافادة الحصر والباء بمعنى من (قوله لا رب غيره) رب اسم لا مبني معها على الفتح وغير بالنصب أو الرفع نعته والخبر محذوف أي موجود والجملة مستأنفة استئنافا بيانيا في قوة التعليل لما قبلها وهو حصر التوفيق في الله تعالى وخص الرب من بين أسمائه تعالى اشارة الى أن التوفيق من جملة تربيته تعالى الخاصة (قوله أن يجعلنا) يحتمل أنه أراد نفسه فقط وأتى بنون العظمة لاظهار ملزومها الذي هو تعظيم الله تعالى اياه بتأهيله للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث ولا ينافيه أن مقام الدعاء يقتضي الذلة والخضوع لأن الداعي اذا نظر لنفسه احتقرها بالنسبة لعظمة الله تعالى واذا نظر لتعظيم الله عظمها وقدم نفسه لحديث ابدأ بنفسك ثم بمن تعول ويحتمل أنه أراد نفسه واخوانه المسلمين شفقة عليهم وهذا أولى لأن العبادة في الجمع أقرب في القبول لبركتهم (قوله وأحبتنا) جمع حبيب بمعنى محب أي من يحب المؤلف فيشمل من يأتي بعده كأمثالنا لا بمعنى محبوب كما نقل عن المصنف

بخلاف غيرها (ص) فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الايمان حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه فانه يرى لها من الأسرار والعجائب ان شاء الله تعالى ما لا يدخل تحت حصر وبالله التوفيق لا رب غيره نسأله سبحانه وتعالى أن يجعلنا وأحبتنا

وحينئذ فهو من عطف الخاص على العام على الاحتمال الثاني المتقدم وأتى به ليحصل الاطناب أي الاكثار في الدعاء الذي هو مطلوب لحديث ان الله يحب الملحين في الدعاء (قوله عند الموت ناطقين) أي لأجل أن ندخل الجنة من غير سابقة عذاب لما ورد من كان آخر كلامه من الدنيا لا اله الا الله دخل الجنة أي مع السابقين وروى أحمد والحاكم عن معاذ بن جبل مرفوعا من كان آخر كلامه لا اله الا الله حرمه الله على النار (قوله عالمين بها) أي معتقدين مدلولها وهو ما اشتملت عليه من العقائد المتعلقة بالله تعالى ورسله وانما أتى بذلك للاشارة الى أن مجرد النطق بها لا ينفع أصلا أو النفع المعتد به (قوله على سيدنا محمد) في بعض النسخ سيدنا ومولانا وقدم فيه السيد على المولى لأن السيد في اللغة هو الذي يفزع اليه في الشدائد والمولى الناصر والنصر لا يكون الا بعد الفزع وهذا المعنى هو المناسب هنا وبهذا يندفع ما يقال ان الأولى تقديم المولى على السيد لأن الثاني لا يحتمل غير صفة الكمال لأنه خاص بالمعتق بخلاف الأول فانه مشترك بينه وبين العتيق والمتعين في البلاغة سلوك طريق الترقي اذا كان الأبلغ أخص مما دونه مشتملا عليه كقولهم عالم نحرير وجواد فياض وحاصل الدفع أن تفسيرهما بما ذكر تفسير فقهي وليس مرادا هنا وتفسيرهما اللغوي ما تقدم وهو المناسب هنا لأنه صلى الله عليه وسلم تفزع اليه الخلائق وينصرهم دنيا وأخرى (قوله كلما ذكره الذاكرون الخ) الضمير الأول لله تعالى والثاني للنبي صلى الله عليه وسلم ويصح أن يكون الضميران للنبي صلى الله عليه وسلم والأول أولى لأن الذاكرون لله تعالى باسمه أو بعباداته أكثر من الغافلين عنه والغافلين عن النبي صلى الله عليه وسلم وهم الكافرون أكثر من الذاكرين له وهم المؤمنون به لأنهم بالنسبة للكافرين كالشعرة البيضاء في الثور الأسود فذكر الكثير في جانب الله تعالى وفي جانبه ﷺ فيكون ذلك أبلغ في دوام الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم وأيضا فيه مناسبة بينهما في الكثرة بخلاف ما لو جعل الضميران للنبي صلى الله عليه وسلم فانه لا أبلغية حينئذ ولا مناسبة وفي رواية بضمير الخطاب فيهما وفي رواية بضمير الخطاب الأول والغيبة في الثاني وفي رواية بالعكس فالصيغ أربع الغيبة فيهما الخطاب فيهما الغيبة في الأول دون الثاني العكس والواقع في كلام المصنف هو الأولى (فان قلت) هل يصح عود الضميرين لله تعالى لأنه يوصف عادة بكثرة ذكره والغفلة عنه ويكون فيه التفات على رواية الخطاب (قلت) وان كان محتملا لكن لا يحسن لأن هذا المقام ليس مقام التفات فيما يظهر هكذا قال الشنواني ومقتضاه أن ذلك حسن على رواية الغيبة فيهما لعدم الالتفات حينئذ لكن الأول أولى لما مر وأول من صلى بهذه الصيغة الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه قال محمد بن عبد الحكم رأيت الشافعي رضي الله تعالى عنه في المنام فقلت ما فعل الله بك يا امام قال رحمني وغفر لي وزففت الى الجنة كما تزف العروس فقلت بما ذا بلغت هذا الحال قال بما في كتاب الرسالة من الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فقلت وكيف تلك الصلاة قال اللهم صل على محمد عدد ما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون قال فلما أصبحت أخذت الرسالة ونظرت فوجدت الأمر كما رأيت وقال بعض الصالحين رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ما جزاء الشافعي عندك حيث قال في كتابه الرسالة وصلى الله على سيدنا محمد عدد ما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون فقال صلى الله عليه وسلم جزاؤه عندي أنه لا يوقف للحساب واختلف فيمن صلى بنحو هذه الصيغة هل يحصل له ثواب بعدد من صلى تلك العدة أو لا فذهب المحققون الى أنه يحصل له ثواب صلاة واحدة لكنه أعظم من ثواب الصلاة المجردة عن ذلك وذهب بعضهم الى أنه يحصل له من الأجر عدد من صلى تلك العدة (قوله ورضي الله) مذهب السلف أن الرضا ثابت لله تعالى ولا يعلمه الا هو ومذهب الخلف يؤولونه بالانعام أو ارادته فهو اما صفة فعل بمعنى الأنعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام والأول هنا أولى لأن هذه جملة دعائية والدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال وارادة الله تعالى قديمة يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء ويجوز ارادة الثاني باعتبار تعلق الارادة التنجيزي الحادث

عند الموت ناطقين بكلمتي الشهادتين عالمين بها وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين وعن التابعين لهم

باحسان الى يوم الدين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين (ش) فاذا كان قدر هذه الكلمة المشرفة من أعظم الأمور العظام تعين على العاقل الذى يريد الفوز بما لا يكيف من النعيم أن يكثر من ذكر هذه الكلمة المشرفة فى كل وقت وعلى كل حال وأراد بقوله حتى تمتزج الخ غلبة النطق بها على لسانه فلا يلهج الا بها ومعناها على قلبه حتى لا يفتر اللسان عن الذكر ولا القلب عن استحضار معناها وقوله فانه يرى لها من الأسرار والعجائب ان شاء الله تعالى ما لا يدخل تحت حصر أراد بالاسرار والله أعلم ما يجلى الله به باطنه من المعارف والأوصاف المحمودة فمنها الاتصاف بالزهد والمراد به خلو الباطن من الميل الى الفانى وفراغ القلب من الثقة بزائل

لأنه لا يستحيل تجدده وذلك التعلق هو الانعام فيرجع للأول والرضا أعلى رتبة من العفو والمغفرة لأن العفو محو الذنب وعدم العقوبة عليه والمغفرة ستره وعدم العقوبة عليه وان لم يمح فلذا قال مطرف بن عبد الله بن الشخير اللهم ارض عنا فان لم ترض فاعف فان المولى يعفو عن عبده وهو غير راض عنه ويسن الترضى والترحم على الصحابة ومن بعدهم من العلماء والعباد والأخيار ولا يختص بالصحابة (قوله باحسان) المراد به مطلق الايمان فتدخل العصاة لأنهم أحوج الى الدعاء من غيرهم وليس المراد به حقيقته وهى أن تعبد الله كأنك تراه لقصوره عن أشقياء الأمة (قوله الى يوم الدين) اعترض بأن هذا الدعاء لا يتناول الا من استمر على التبعية الى يوم الدين ولا يشمل من مات قبله وأجيب بأن فى العبارة حذفا والتقدير ومن تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين فالمستمر هو الطوائف المتتابعة ولا شك فى بقائهم لكن لا بد من تقدير مضاف أى الى قرب يوم الدين وهو الزمن الذى تأتى فيه الريح اللينة التى تهب على المؤمنين فيموتون بها وذلك قبل النفخة الأولى ولا يموت بتلك النفخة الا الكفار (قوله وسلام) أى عظيم فالتنوين للتعظيم وهذا اقتباس من القرآن وقوله والحمد لله رب العالمين ختم كتابه بذلك لأنه آخر دعوى المؤمنين فى الجنة ولأن الدعاء اذا ختم به كان علامة على اجابته وعبر بجمع القلة اشارة الى أن العوالم وان كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أكثر منها كما مر على أن جمع القلة اذا قرن بال وأضيف انصرف الى الكثرة بوضع آخر (قوله من أعظم الأمور) عبر بمن التبعيضية لأن كلامه تعالى أعظم منها وكذا الايمان بالله تعالى وهى أفضل من الحمد لله تعالى على الصحيح لخبر أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلى لا اله الا الله وقال بعضهم الحمد لله أفضل واستدل بحديث أبى هريرة وأبى سعيد الخدرى مرفوعا من قال لا اله الا الله كتب له عشرون حسنة وحط عنه عشرون سيئة ومن قال الحمد رب العالمين كتب له ثلاثون حسنة وحط عنه ثلاثون سيئة ورد بأن حسنات لا اله الا الله وان كانت أقل عددا فهى أعظم كيفا وبأن ذلك معارض بالحديث المتقدم (قوله تعين على العاقل الخ) المقصود التحضيض كما مر أى ندب ندبا مؤكدا وقوله الذى يريد الفوز صفة كاشفة ان أريد بالعاقل كامل العقل ومخصصة ان أريد به من عنده أصل العقل (قوله وعلى كل حال) أى قائما أو قاعدا الا فى وقت قضاء الحاجة والجماع والصلاة لخبر أحمد عن أبى سعيد مرفوعا أكثر ذكر الله تعالى حتى يقولوا مجنون وخبر أكثروا ذكر الله تعالى حتى يقول المنافقون انكم مراءون (قوله وأراد بقوله حتى تمتزج الخ) هذا جواب عما يقال ان الامتزاج من خواص الأجسام كامتزاج الماء بالعسل أى اختلاطه به وحاصل الجواب أن المراد به شدة التمكن مجازا بحيث اذا تركه جرى على لسانه وقلبه بغير اختياره ويحتمل أن المراد به حقيقته وهو الاختلاط أى السريان الباطنى كامتزاج الماء بالعود الأخضر لأنه اذا أكثر من ذكرها اختلطت بدمه ولحمه حقيقة أى سرت فى ذلك اذ الاكثار من اجراء الشئ على اللسان يستلزم حضوره فى الجنان الذى هو رئيس الأعضاء وتتبعه وتتصف بوصفه ويدل لذلك ما حكى عن بعضهم من تهليل دمه حين قطعت رأسه وعن بعضهم من تهليل لسانه وشعره حالة النوم وكان يقول الله الله دائما فتواجد فأصاب رأسه حجر فشجه وسال دمه على الأرض فكتب عليها الله الله وحكى أن زليخا فصدت فكتب دمها يوسف يوسف فهو امتزاج سريانى كسريان الماء فى العود الأخضر والنار فى الفحم لأن الروح السارية فى جميع أجزاء البدن تتكيف بها لا مماسى كامتزاج جسم بآخر (قوله فلا يلهج) بفتح الهاء من باب تعب قال فى المصباح لهج بالشئ يلهج لهجا من باب تعب أولع به أى لا ينطق الا بها الا فيما لا بد منه لمعاشه مثلا (قوله ومعناها) معطوف على النطق أى وغلبة معناها أى استحضاره وقوله حتى لا يفتر الخ كالتفسير للغلبة المذكورة فالمراد بها الدوام الا فيما لا بد منه كما مر وقوله عن استحضار معناها أى ولو بطريق الاجمال كما مر (قوله ما يجلى) بالجيم والحاء أى يزين وقوله من المعارف الخ بيان لما والمراد بالمعارف العلوم اللدنية وبالأوصاف ما ذكره بقوله فمنها أى من الأوصاف على حذف مضاف أى من الاتصاف بها ليصح الاخبار عن ذلك بقوله الاتصاف بالزهد بضم الزاى وقد تفتح لغة قلة الرغبة فى الشئ واصطلاحا

ماذكره بقوله والمراد به خلو الباطن الخ أي تجرد القلب من ميله الى التعلق بالأمور الفانية من مال و بنين وغير ذلك وليس المراد به الخلو من الدراهم والدنانير لما روى عن جابر مرفوعا اللهم وسع على الدنيا وزهدني فيها ومراده عليه الصلاة والسلام السعة بقدر الحاجة فان طلب قدر الحاجة من حلال الدنيا واجب لما روى عنه ﷺ لاخير فيمن لا يحب المال يصل به رحمه و يؤدي به أمانته و يستغني به عن خلق ربه وقوله وفراغ القلب عطف على خلو من عطف اللازم على الملزوم أو التفسير وقوله من الثقة أي الوثوق بزائل فاذا كان عنده دراهم أو دنانير لا يثق بها بل يثق بالله تعالى (قوله وان كانت اليد مغمورة) بالغين المعجمة من الغمر وهو الماء الكثير والتغطية أي مملوءة و بالعين المهملة من العمارة وأشار بذلك الى أن وجود المال لا ينافي الزهد وان شرطية وقوله فعلى سبيل الخ جواب الشرط أي فيلاحظ أن ذلك انما هو على سبيل العارية المحضة أي الخالية عن شائبة التملك فينتظر رجوعها لصاحبها بأن يأخذ الله منه المال متى شاء و يعطيه لمن شاء وقوله وتصرفه أي و يلاحظ أن تصرفه في ذلك المال تصرف الوكالة الخاصة أي القاصرة على الموكل فيه بأن يتصرف بالاذن الشرعي فلا ينفقه الا في الوجه الذي أذن فيه الشرع لا فيما نهي عنه ولا في شهوات نفسه كما أن الوكيل الخاص لا يجوز له أن يتصرف في مال الموكل الا فيما أذن له فيه وفي هذا اشارة الى أن الأغنياء وكلاء على الفقراء فينبغي لهم الانفاق عليهم كما أذن لهم الموكل وهو الله تعالى فان لم يفعلوا عزلهم (قوله ينتظر الخ) جملة حالية أي حال كونه منتظرا العزل من المالك وقوله وغيره كذهاب المال ونزعه منه فاذا نزعه الله منه فقد رد الشيء لمالكه فلا يحزن على ذلك فمن كان بهذه الصفة فوجود المال وكثرته عنده لا ينافي زهده وقوله مع كل نفس متعلق بينتظر (قوله وذلك) أي ما تقدم من فراغ القلب من الثقة بزائل الذي هو معنى الزهد ينفي عن النفس التعلق بما لا بد من زواله وهو الدنيا و يرغبها فيما يبقى نفعه وهو طاعة الله تعالى لما روى الطبراني عن ابن عمر مرفوعا الزهد في الدنيا يريح القلب والبدن والرغبة في الدنيا تكثر الهم والحزن والبطالة تقسي القلب اه (قوله ومنها) أي من الأوصاف المحمودة التوكل وهو لغة اظهار العجز والاعتماد على الغير واصطلاحا ماذكره بقوله وهو الثقة بالوكيل الحق وهو الله تعالى والمراد بالحق الثابت الدائم الذي لا يقبل العدم أصلا والمراد به من هو حق في وكالته أي أنه متكفل لنا تحقيقا من غير شك واذا كان كذلك فينبغي عدم الالتفات لغيره تعالى خصوصا طالب العلم فان الله تعالى يرزقه من حيث لا يعلم ولا يدري وأيضا فالله تعالى جعل لكل انسان نصيبا طالب العلم من تعبه في المطالعة وغيرها فلا ينبغي التفاته لجهة من الجهات قال ابن الحاج لا ينبغي للعالم اذا انقطع معلومه أن يترك الوظيفة أو يذهب الى بعض الأمراء ليخلصها له لأن رزقه مضمون لا ينحصر في جهة دون أخرى لحديث من طلب العلم تكفل الله له برزقه أي يسره له بلا مشقة في الدرس والمطالعة وهذا من كرامات العلماء والا فهو تكفل برزق الخلق أجمعين ولأنه صار ينقل من الله الى عباده فهو في مقام الرسالة فلا يليق منه ذلك ولا عذر له في الطلب لأجل العائلة لأنه أولى من يثق بربه في المنع والعطاء فاذا ترك ذلك فتح له من غيبه ما هو أحسن منه لأن عادة الله مستمرة برزق من هذا حاله من غير باب يقصد وقطع ذلك عنه اختبار البرى صدقه في علمه وعمله (قوله بحيث يسكن) أي القلب عن الاضطراب أي الانزعاج والقلق عند تعذر الأسباب أي أسباب المعيشة ولذا قال أبو حامد اللفاف لي منذ ثلاثين سنة لو صارت الارض حديدا لا تنبت النبات والسماء نحاسا لا تمطر والأشجار أحجارا لا تثمر لا يتقلب قلبي من جهة الرزق جناح بعوضة لقوة الاستسلام ولما كان التوكل عليه تعالى من لوازم الايمان الكامل فينتفي بانتفائه قرن به في قوله تعالى انه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون أي ليس للشيطان قدرة وولاية على أن يحمل المؤمنين المتوكلين على ذنب لا يغفر كما قاله سفيان الثوري رضي الله عنه قال ابن عطاء الله السكندري هذه الآية تدل على أن من صح ايمانه بالله تعالى وتوكله عليه لا سلطان للشيطان عليه لأن الشيطان انما يأتيك من أحد وجهين اما بتشكيك في الاعتقاد واما

وان كانت اليد مغمورة بمال حلال فعلى سبيل العارية لمحضة وتصرفه فيه بالاذن الشرعي تصرف الوكالة الخاصة ينتظر العزل عن ذلك التصرف بالموت وغيره مع كل نفس وذلك ينفي عن النفس التعلق بما لا بدله من زواله ومنها التوكل وهو ثقة القلب بالوكيل الحق بحيث يسكن عن الاضطراب عند تعذر الأسباب ثقة بمسبب الأسباب

ولا يقدح فى توكله تلبس ظاهره بالأسباب اذا كان قلبه فارغا منها يستوى عنده وجودها وعدمها ومنها الحياء بتعظيم الله عز وجل بدوام ذكره وامتثال أمره ونهيه بالامساك عن الشكوى به الى العجزة والفقراء غيره ومنها الغنى وهو هنا غنى القلب بسلامته من فتن الأسباب فلا يعترض على الأحكام بلو ولا بلعل لعلمه بمن صدرت منه عز وجل المنفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب ومنها الفقر وهو نفض يد القلب من الدنيا حرصا واكثارا لقطعه بأن حاجته ليست عند شئ منها وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحا وذما

بركونك الى الخلق واعتمادك أما التشكيك فى الاعتقاد فالايمان ينفيه وأما السكون الى الخلق والاعتماد فالتوكل على الله ينفيه وورود التدبيرات والوسواس على القلوب نور الايمان يذهبها الاستقراره فى قلوب المؤمنين خصوصا اذا التجأ الى الله فى دفعها لما روى أنه لما نزل قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين قال ﷺ فكيف بالغضب يارب فنزل واما ينزغنك من الشيطان نزغ أى يصيبك وسوسة الشيطان فاستعذ بالله أى الجأ اليه فى دفعه عنك والخطاب له ﷺ والمراد أمته لأنه ﷺ معصوم من قبيل الوسوسة (قوله ولا يقدح) أى لا يضر فى توكله تلبس ظاهره بالأسباب كالصنعة والتجارة وتعاطى الدواء للصحة لأن التوكل محله القلب وحركة الظاهر لا تنافيه وهذا اشارة الى ما عليه جمع من أن الاشتغال بالأسباب لا ينافى التوكل (قوله ومنها الحياء) بالمد وهو فى اللغة انقباض وخشية يجدهما الانسان من نفسه عندما يطلع منه على قبيح وعند الصوفية خلق يبعث على ترك القبيح وفعل الجميل وهو ثمرة المشاهدة والمراقبة أما بالقصر فيطلق على المطر والخصب وفرج الناقة وقد يمد كما فى القاموس (قوله بتعظيم الله) الباء للسببية وقوله بدوام الخ متعلق بتعظيم فالباء فيه للتعدية وقوله وامتثال الخ من عطف اللازم على الملزوم وقوله بالامساك الباء الداخلة عليه للملابسة وقوله به أى بالله تعالى والباء زائدة أو بمعنى من أى الشكوى منه تعالى الى العجزة بفتحات جمع عاجز وقوله والفقراء عطف تفسير والمراد بهم جميع المخلوقات لأن كلهم محتاجون اليه تعالى فى جميع أمورهم لا يقدرون على دفع ما نزل بك الا ان أراده الله تعالى وأوجده على أيديهم فينبغى أن تشكو اليه تعالى دونهم ولذا قيل استعانة مخلوق بمخلوق كاستعانة مسجون بمسجون فتكره الشكوى للمخلوقات من فقر أو مرض أو نحوهما الا لنحو طبيب كصديق وقريب فيذكر له ما به لا على وجه التضجر بل على وجه الاخبار مع الاستعانة بالله فى ازالته (قوله ومنها الغنى) بكسر أوله مع القصر ضد الفقر أما مع المد وكسر أوله فهو انشاد الشعر أو مع فتحه فهو النفع (قوله بسلامته) الباء للسببية وقوله من فتن الأسباب يحتمل أن الاضافة حقيقية أى من الامتحانات والمصائب التى تحصل بالأسباب كالتجارات ونحوها ويحتمل أنها للبيان أى فتن هى الأسباب والفتنة كل ما يشغل عن الله تعالى من مال وبنين وغيرهما أى أنه اذا اشتغل بالذكر لا يلتفت الى الأسباب لأنها فتنة (قوله فلا يعترض على الأحكام) أى تقادير الله تعالى للأمور أو المحكوم به من فقر أو عدم اعطاء أو نحو ذلك وقوله بلو أى بالنسبة للماضى كأن يقول لو أتيت فى الصباح لادركت درهما أو لو كان عندى مال لساويت الأغنياء فى كذا وقوله ولعل بالنسبة للمستقبل كأن يقول لعلى أذهب الى الامير فيعطى شيئا ووجه الاعتراض فى ذلك أن قوله المذكور يشعر بعدم يقينه بالله تعالى وعدم رضاه بفقره ففيه اعتراض ضمنا أو يقال المراد بالاعتراض بالنسبة لها عدم الانقياد والتسليم لله تعالى ومحل ذم الاتيان بلو ولعل اذا كان على وجه الاعتراض كما علمت أما اذا لم يكن على وجه الاعتراض فلا ضرر فيهما ولا كراهة فقد ورد فى الأحاديث كخبر أحمد وأبى يعلى وابن حبان والحاكم عن أبى سعيد مرفوعا لو أن أحدكم يعمل فى صخرة صماء ليس بها باب ولا كوة لخرج عمله للناس كائنا ما كان وخبر أبى نعيم فى الحلية عن جابر مرفوعا لو أن ابن آدم هرب من رزقه كما يهرب من الموت لأدركه رزقه كما يدركه الموت وخبر الترمذى والحاكم عن أنس كان أخوان أحدهما محترف والآخر منقطع فى الصنعة فشكا المحترف أخاه فقال ﷺ لعلك ترزق به (قوله والتدبير) هو بالنسبة للخلق النظر فى عواقب الأمور لأجل أن تقع على الوجه الأكمل وبالنسبة لله تعالى ايقاع الاشياء على الوجه الأكمل (قوله الملك) بكسر اللام أى المتصرف بالأمر والنهى فى المأمورين مأخوذ من الملك بالضم وهو التصرف بالأمر والنهى فهو أبلغ من مالك المأخوذ من الملك بالكسر وهو التصرف فى الأعيان المملوكة (قوله الوهاب) أى المعطى بلا عوض عاجل ولا آجل (قوله وهو نفض يد القلب) شبه القلب بشخص له يد استعارة بالكناية واليد تخييل والنفض ترشيح وقوله حرصا واكثارا منصوبان على التمييز أى من جهة الحرص على الدنيا والاكثار منها والثانى لازم للأول غالبا لأن الشخص يحرص عليها لأجل أن تكثر وقوله وسكوت

ومنها الايثار على نفسه بما لا يذمه الشرع الى غير ذلك مما ذكره الشيخ رضي الله تعالى عنه فى الشرح وأراد بالعجائب والله أعلم الكرامات أى التى هى الأمور الخارقة للعادة والتوفيق خلق الطاعة وقيل خلق قدرة الطاعة فى العبد والله تعالى بمنه وكرمه يوفقنا ويوفق جميع أصحابنا واخواننا وأحبابنا بفضله لمقتضى أمره ونهيه بجاه أكرم رسله وأشرف خلقه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين

اللسان بالرفع عطفا على نفس وقوله مدحا وذما لأن مدح الشئ أو ذمه يشعر بالتعلق به الا اذا كان مدحها أو ذمها على وجه التعليم للغير كما وقع فى الأحاديث كحديث نعم المال الصالح للرجل الصالح يصل به رحما ويصنع به معروفا ومن المعلوم أن الفقر بالمعنى المذكور داخل فى الزهد لكن المقام مقام اطناب فلا بأس بذكره وان استغنى عنه (قوله ومنها الايثار على نفسه) أى تقديم غيره عليه بما لا يذمه أى لا يذم الايثار به الشرع كأن يتصدق بما فضل عن حاجته لنفسه وممونه يومه وليلته وكسوة فصله ووفاء دينه فان تصدق بما يحتاجه لذلك حرم وان ملكه الآخذ على المعتمد مالم يصبر هو أو ممونه على الاضاقة ويأذن له والاسن له التصدق ومحل اعتبار الزيادة على الدين اذا كان ذلك الشئ يمكن صرفه فيه لا نحو لقمة ورغيف (قوله مما ذكره الشيخ) أى المصنف كشكر الله تعالى وهو افراده تعالى بالثناء عليه ورؤية النعم منه فى طى النقم ومنها الفتوة وهى الاعراض عن مطالبة الخلق بالاحسان اليه ولو أحسن اليهم لعلمه بأن كلا من احسانه اليهم واساءتهم له مخلوق لله تعالى والله خلقكم وما تعملون فلم ير لنفسه احسانا حتى يطلب عليه جزاء ولم ير لهم اساءة حتى يذمهم عليها الا أن يكون الشرع هو الذى أمر بذمهم أو معاقبتهم فيفعل ذلك امتثالا للأمر به لأجل القيام بوظيفة التكليف لا تعززا وتكبرا عليهم قال أبو الحسن الشاذلى أكرم المؤمنين ولو كانوا عصاة لرب العالمين وازجرهم رحمة بهم لا تعززا وتكبرا عليهم فلو كشف عن نور المؤمن العاصى لطبق ما بين السماء والأرض فكيف بنور المؤمن المطيع والفتوة أعلى رتبة من المسالمة أى المتاركة بأن ترى أن لك احسانا عليهم وأن منهم اساءة ولا تؤاخذهم بالاساءة ولا تطلب منهم جزاء الاحسان بخلاف الفتوة فانه لا يلاحظ أن له احسانا ولا أن منهم اساءة كما مر (قوله الكرامات) جمع كرامة وهى الأمر الخارق للعادة كوضع البركة فى الطعام أو اللباس حتى يكثر القليل ويكفى اليسير وكتيسر دراهم أو دنانير أو كليهما أو غير ذلك مما تدعو اليه الحاجة لكن لا ينبغى كما قال المصنف للمؤمن أن يقصد الكرامات بشئ من طاعته والا دخل عليه الشرك الخفى ومكر به والعياذ بالله تعالى فهذا من جملة ما يجب على المريد أن يصفى منه باطنه عند ذكر كلمة التوحيد بل يكون مقصوده بذلك رضا مولاه وكشف الحجاب عن عينى قلبه (قوله والتوفيق) أى شرعا أما لغة فهو التأليف بين شيئين فأكثر وقوله خلق الطاعة هذا تعريف امام الحرمين وهو أولى مما بعده المنسوب للأشعرى لأنه مأخوذ من الوفاق فيكون خلق ما يكون به العبد موافقا لما طلبه منه الشرع والموافقة مباشرة انما تكون بنفس الطاعة لا بالقدرة عليها ولأن خلق القدرة على الطاعة موجود فى الكافر مع أنه غير موفق وأجيب عن هذا بأن القدرة هى العرض المقارن للطاعة وذلك غير موجود فى الكافر لعدم وجود الطاعة منه وليس المراد بها سلامة الأسباب كما فهم المعترض ولندرة التوفيق لم يذكر فى القرآن العظيم بلفظه ومعناه الا فى قوله تعالى وما توفيقى الا بالله وأما فى غير هذه الآية فالمراد به الألفة والمحبة لا المعنى الاصطلاحى المراد هنا (قوله واخواننا) أى فى الايمان وأحبابنا جمع حب بكسر الحاء بمعنى محبوب أو محب وقوله بفضله أى احسانه وقوله لمقتضى أمره أى لما يقتضيه وهو الطاعة ونهيه وهو ترك المعصية ونسبة الاقتضاء الى ذلك مجاز (قوله بجاه) أى بقدر سيدنا محمد وأتى بذلك لحديث توسلوا بجاهى فان جاهى عند الله عظيم وهذا آخر ما تيسر جمعه على شرح الهدهدى جعله الله خالصا لوجهه ونفع به كما نفع بأصوله انه كريم جواد لا يخيب من قصده والتجأ اليه ❊ وكان الفراغ من تسويدها يوم الجمعة المبارك لثلاث عشرة بقيت من شهر رمضان المعظم من شهور سنة ١١٩٤ أربع وتسعين ومائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية على يد جامعها أفقر العباد الى مولاه الكريم عبد الله بن حجازى الشرقاوى غفر الله له ولوالديه ولجميع مشايخه والمسلمين

❊ تمت حاشية العلامة الشرقاوى على شرح الهدهدى بمطبعة دار احياء الكتب العربية بمصر مصححة بمعرفة لجنة التصحيح العلمية بها وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم